ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XX MAJ (5) 1968

167

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350+100 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 10 kwietnia 1968 roku. Druk ukończono w maju 1968 roku. Zam. nr 168 10. IV. 1968 r. L-7

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr I, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XX Nr 167 (5)
Maj 1968
Kraków

S. IMMACULATA ADAMSKA OCD

W POSZUKIWANIU PRAWDY

EDITH STEIN – S. TERESA BENEDYKTA karmelitanka

Mówi się dziś wiele o jej życiu, które mimo walk i kryzysów tak dobrze znanych naszemu pokoleniu osiągnęło nieprzeciętną dojrzałość. Jej śmierć w Oświęcimiu w roku 1942 pośród tysięcy innych pomordowanych była świadomym darem z życia za współbraci i pokój świata.

Krąg jej promieniowania rozszerza się coraz bardziej. Jest znakiem dla naszych czasów.

Edith Stein urodziła się we Wrocławiu w r. 1891, w wielkie żydowskie święto Pojednania. Dzień ten jest pierwszym z owych małych szczegółów, które miały stworzyć tak harmonijną całość z jej życia spalonego za pojednanie w przenośnym i dosłownym znaczeniu.

Przodkowie Edith pochodzą z Poznania i Górnego Śląska. Przekazali swym dzieciom miłość do Boga Izraela i poszanowanie dla innych wyznań.

Edith już od dziecka brzydzi się wszystkim, co nie jest godne człowieka, co go poniża czy hamuje wolność ducha.

Bardzo inteligentna, ku zdziwieniu otoczenia mając 13 lat przerywa naukę szkolną. W jej notatnikach biograficznych czytamy, że między 13 a 21 rokiem życia przeżywa kryzys wiary. Nie wierzy w istnienie Boga osobowego. Zawala się w niej cała religijna tra-

dycja tak troskliwie pielęgnowana przez matkę. Wiele lat będzie się samotnie przedzierać przez świat bez Boga i będzie pytać rozumu o ostateczną przyczynę istnienia. Miejsce dziecięcej wiary zastąpi mozolne szukanie Prawdy.

W r. 1911, po wspaniale zdanej maturze, rozpoczyna studia uniwersyteckie w rodzinnym Wrocławiu. Wybiera germanistykę i historię. O wiele bardziej jednak pociąga ją psychologia. Wszystkie jej myśli grawitują wokół duszy, jako centralnego punktu ludzkiej osobowości. Wierzy, że psychologia eksperymentalna zbliży ją do prawdy. Jest słuchaczką prof. Honigswalda i Sterna i zajmuje się szczególnie psychologią myśli. W swych pracach seminaryjnych napotyka wreszcie książkę mającą wielki wpływ na jej życie duchowe. Jest to epokowe dzieło wielkiego fenomenologa, Edmunda Husserla pt. *Die logischen Untersuchungen.* Znajduje w niej odpowiedź na wiele nurtujących ją problemów, jak sens istnienia czy istnienie duszy.

„W czwartym semestrze doszłam do przekonania — zapisuje Edith w swoim pamiętniku — że Wrocław nie potrafi mi dać już więcej. Potrzebowałam czegoś innego." Pokonuje opory matki, która obawia się, że filozofia zabierze jej ostatecznie Boga, i wyrusza na studia do Göttingen.

„Czułam w głębi serca, że ten wyjazd będzie dla mnie odejściem rozstrzygającym." Rzeczywiście, pożegnanie Wrocławia było jednocześnie pożegnaniem na zawsze judaizmu.

Jest słuchaczką prof. Husserla, wokół którego gromadzi się wyborowa młodzież. Z wielkim zrozumieniem chwyta myśl „Mistrza" i staje się wkrótce jego najznakomitszą uczennicą. Jej trzeźwy umysł szuka obiektywnej prawdy. Właśnie Husserl głosił, że należy unaukowić filozofię — oprzeć ją na ostatecznie wyjaśnionych podstawach. W ten sposób występuje on zarazem przeciwko ślepemu przekonaniu i przeciw sceptycyzmowi. Wierzy, że w filozofii dojdzie do prawdy. Tę prawdę chce wyczytać w rzeczy. Jego fenomenologiczna metoda wywołuje poruszenie i stwarza atmosferę, która jest czymś więcej niż prostą przyjaźnią. I tak, nie zamierzając, staje się Husserl inicjatorem ruchu umysłowego, który usiłuje dotrzeć do ostatecznej, boskiej prawdy. Edith jest urodzonym fenomenologiem, dzięki swemu trzeźwemu, klasycznemu i obiektywnemu umysłowi, szerokiemu spojrzeniu i absolutnej rzeczowości.

Obok filozofii studiuje historię. Ta jeszcze bardziej poszerza jej horyzonty myślowe. Kształtuje też ostatecznie jej europejskie sumienie.

Jak głębokim był w niej zmysł historyczny, świadczą jej własne słowa:

„Jedynie ten, kto siebie samego przeżywa jako osobę i jako całość pełną sensu, ten tylko może rozumieć innych. «Ja sam» stanowię indywidualną strukturę przeżyć. Jeśli weźmiemy je jako miarę, wpadniemy w więzienie własnej specyfiki. Inni będą dla nas zagadką, albo, co gorzej, będziemy chcieli ich przerobić na swój model a tym samym sfałszujemy prawdę historyczną."

W tym czasie wybiera Edith temat pracy doktorskiej *Problem wczuwania się*. Husserl chce jednak, aby jego uczennica najpierw złożyła egzamin państwowy z historii, uważając, że gruntowna znajomość innych nauk jest dla filozofii konieczna. Edith czuje coraz większą tęsknotę za tym, co obiektywne, co jest świętością istnienia i czystością rzeczy. Mnożą się pytania bez odpowiedzi. Husserl szanuje przekonania religijne, ale ponad wszystko stawia prawdę filozoficzną. Edith dotąd szła za nim, ale teraz czuje, że poza granicami naturalnego poznania zaczyna się nowy świat. Postanawia szukać na własną rękę. Dwaj ludzie, Max Scheler i prof. Reinach nadają jej życiu nowy kierunek.

Przez nich poznaje bliżej chrześcijaństwo.

„Było to moje pierwsze zetknięcie się z nieznanym mi dotąd światem", pisze. „Nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otworzyło mi pewien zakres «fenomenu», obok którego nie mogłam iść dalej jak ślepiec."

Max Scheler, nawrócony Żyd, wybitny fenomenolog, w czasie gdy Edith była jego słuchaczką, jest cały pod urokiem wiary katolickiej. Urządza dla studentów spotkania, na których omawia różne problemy religijne, jak istotę świętości itd. Scheler uważa pokorę za fundament etycznego wysiłku, który winien zmierzać do tego, by doprowadzić ducha do pogrążenia się w Bogu i do nowego zmartwychwstania. Jego „odkrycie chrześcijaństwa" stawia Edith wobec nowych wymagań. Otwiera oczy na to, co wieczne, a co w jakiś ukryty sposób prześwieca poprzez materię.

„Racjonalistyczne metody, w które wrosłam, opadły nagle — pisze — a przede mną stanął nowy świat wiary."

Drugim, opatrznościowym człowiekiem był dla niej młody docent, Adolf Reinach, prawa ręka Husserla. On właśnie dał jej ostateczny impuls. Gdy w 1913 r. przeżywa okres wyczerpania, osamotnienia i wątpliwości, młody profesor podtrzymuje ją i pomaga wyjść z impasu. Edith wyczuwa intuicyjnie, że jego szczera serdeczność jest czymś więcej niż wrodzoną dobrocią. Jest promieniowaniem Kogoś, kto go bez reszty wypełnia. W r. 1914 Reinach wraz z żoną przyjmuje chrzest (w kościele ewangelickim). Potem wyrusza na front. Pisze z pola walki, że chciałby jeszcze powrócić i „filozofować", aby ludzi prowadzić do wiary. Niestety, w r. 1917 ginie.

W r. 1916 prof. Husserl otrzymuje katedrę we Fryburgu. Wiosną 1917 r. Edith robi u niego swój doktorat — *summa cum laude*. Na prośbę pani Reinach podejmuje się uporządkować filozoficzne pisma zmarłego profesora. Wtedy jej niewiara doznaje głębokiego wstrząsu. Wyobrażała sobie młodą, tak ciężko doświadczoną wdowę w kompletnym załamaniu, a nie wierząc w życie pozagrobowe, bała się wprost ją spotkać. Tymczasem pani Reinach była pełna nadprzyrodzonej nadziei i pokoju w Bogu. Jej postawa burzy wszystkie racjonalne argumenty Edith. Po raz pierwszy widzi wiarę w tajemnicy Krzyża.

W międzyczasie prof. Husserl powołuje ją na swoją prywatną asystentkę do Fryburga. Czeka ją tam góra pracy. Porządkuje setki stenografowanych manuskryptów Mistrza, interpretuje je i systematyzuje. Znajduje rzeczy, które Husserl zaczął opracowywać, ale w nawale pracy porzucił niedokończone. Młoda asystentka układa mu je na biurku z poleceniem dalszego rozpracowania. Oprócz tego organizuje kursy wprowadzające studentów w trudną metodę fenomenologii Mistrza. W świecie myśli Husserla czuje się jak w domu. Ale to nie ucisza jej wewnętrznych zmagań. Czy modli się o wiarę? Później powie sama:

„Moja tęsknota za prawdą, to była moja jedyna modlitwa." Nie potrafi się zdobyć na krok ostateczny. Mówi o własnej bezsile i o braku umiejętności, by kochać w sposób właściwy. Czuje, że teraz nie może już iść za Husserlem. Że dalej musi iść sama.

Oprócz Ewangelii czyta w tym czasie duńskiego filozofa Soren Kierkegaarda. Wydaje jej się zbyt jednostronny.

W r. 1921 spędza wakacje w Bergzabern, u swej przyjaciółki Jadwigi Conrad-Martius. Cała bogata biblioteka jest do jej dyspozycji.

„Sięgnęłam po książkę na chybił-trafił. Miała tytuł: *Życie św. Teresa z Avila — napisane przez nią samą*. Zaczęłam czytać. Byłam porwana... Przeczytałam jednym tchem aż do końca. Gdy ją zamknęłam, powiedziałam sobie: to jest prawda!"

Po owej nocy Edith działa z właściwą sobie konsekwencją. Kupuje katechizm katolicki i mszał rzymski. Przestudiowawszy je gruntownie, idzie po raz pierwszy w życiu na Mszę św.

„Nic nie było dla mnie obcym", powie potem. „Dzięki poprzednim studiom rozumiałam najmniejszą ceremonię." Po Mszy poszła na probostwo i poprosiła o chrzest. Zdziwiony ksiądz odpowiedział jej, że przyjęcie do Kościoła wymaga odpowiedniego przygotowania.

— „Jak długo chodzi pani na naukę i kto jej pani udziela? — zapytał.

— W odpowiedzi odrzekłam: proszę, niech mnie ksiądz przeegzaminuje" (z notatek biograficznych).

Egzamin wypadł imponująco. Chrzest został wyznaczony na Nowy Rok 1922. Odbył się w Bergzabern. Był zdarzeniem o znaczeniu ekumenicznym. Matką chrzestną była bowiem za pozwoleniem biskupa Jadwiga Conrad-Martius, jej przyjaciółka, protestantka, w której domu spłynęło na Edith światło wiary.

Z wdzięczności dla tej, która ukazała jej prawdę i pomogła przejść próg, przybiera Edith na chrzcie św. imię Teresy. Odtąd myśli jedynie o życiu całkowicie poświęconym Bogu.

„Gdy w Nowym Roku 1922 — pisze — otrzymałam chrzest św., myślałam, że jest to tylko przygotowanie do wstąpienia do zakonu. Ale kiedy w kilka miesięcy później stanęłam wobec matki, wiedziałam jedno, że chwilowo nie jest ona dość silną, by przeżyć ten cios." Kiedy klęcząc przed nią wyznała jej cicho: „mamo, jestem katoliczką" — ta mężna niewiasta, która z biblijną odwagą podjęła swój los po śmierci męża, straciła całą swą moc: zapłakała. Edith była przygotowana na wszystko. Nawet na wyłączenie z rodziny. Nie była przygotowana na łzy. Płakały obie. Obie wiedziały, że ich drogi się rozchodzą.

Edith towarzyszyła zwykle matce do synagogi. Odmawiała tam psalmy ze swego rzymskiego brewiarza, z którym nie rozstawała się od nawrócenia. W czasie jednego z nabożeństw rabin czytał:

„Słuchaj Izraelu, twój Bóg jest Bogiem jedynym!"

— „Słyszysz — szepnęła matka: Twój Bóg jest Bogiem jedynym!"

Pomimo tego cierpienia jej szczęście było bardzo głębokie. Tęskniła do ciszy i samotności.

Mogła mówić za św. Teresą:

„Zrozumiałam, co to znaczy chodzić w Prawdzie, w obliczu samej Prawdy... Poznałam w tej boskiej Prawdzie prawdy wspaniałe, lepiej niżby wielu uczonych razem zdołało mnie nauczyć.

...Ta Prawda... jest sama w sobie Prawdą, jest bez początku i bez końca i wszelka inna prawda od niej pochodzi, jak wszelka inna miłość pochodzi od tej Miłości."

(*Życie św. Teresy przez nią samą napisane*, rozdz. 40)

W tym czasie poznaje wikariusza generalnego ks. Schwinda, który staje się jej kierownikiem i rozumnie powstrzymuje wszelką nadgorliwość. On też, ze względu na matkę i na świeżość nawrócenia, odradza wstąpienie do zakonu. By zaś mogła żyć w ciszy i skupieniu, którego tak pożądała, umożliwia jej pracę przy szkole ss. Dominikanek w Speyer. Edith czuje się bardzo szczęśliwa w klasztornej atmosferze. Dopasowuje się szybko do porządku domowego. Uczy w liceum dla dziewcząt i w seminarium

nauczycielskim, gdzie kształcą się również młode zakonnice. Zakres pracy olbrzymi. Uczy świetnie. Oddziaływuje nie słowami, ale postawą. Całe stosy wypowiedzi jej dawnych uczennic świadczą zgodnie, że była w niej pełna harmonia między tym, czego uczyła, a jej życiem.

„Mówiła rzadko o religii" — pisze jedna.

„Ale my czułyśmy, że żyła wiarą."

„W rzeczywistości dawała nam wszystko" stwierdza inna. „Byłyśmy wtedy bardzo młode, ale wpływu jej osobowości nie można zapomnieć... Dla nas w owym wieku kryzysu była wzorem przez swoją postawę."

„Jeśli chodzi o stosunek do ludzi — pisze Edith — to potrzeby duchowe bliźnich stoją ponad wszelkim przykazaniem. Wszystko, co poza tym czynimy, jest tylko środkiem do celu. Jedynie miłość jest celem samym w sobie, bo Bóg jest miłością."

Obok pracy zawodowej utrzymuje serdeczny kontakt z rodziną i przyjaciółmi. Młodzi fenomenologowie przysyłają jej swoje manuskrypty do poprawy i zaopiniowania. I tak upływa dzień za dniem, rok za rokiem. Coraz głębiej wchodzi w życie Kościoła i coraz mocniej przeżywa jego bogactwa.

Edith pragnie swym życiem naśladować ukryte nazaretańskie życie Chrystusa. Prywatnymi ślubami zobowiązuje się do zachowania rad ewangelicznych: posłuszeństwa, czystości i ubóstwa.

W r. 1928 spędza Wielki Tydzień i Wielkanoc w centrum życia liturgicznego, w benedyktyńskim opactwie w Beuron. Poznaje tam opata o. Rafała Walzera, który jest uderzony jej głębokim życiem wewnętrznym. Uważa ją za jedną z najbardziej autentycznych mistyków.

„Gdy Edith Stein przybyła po raz pierwszy do Beuron — pisze o. Walzer — znalazła swój właściwy klimat. Nie musiała jednak niczego zmieniać, ani niczego nowego się uczyć. Były to dla niej pewnego rodzaju żniwa z tego co inni zasiali, a ona sama wypracowała w swej duszy."

W kontakcie z innymi, była wszystkim dla wszystkich — „prostą z prostymi, uczoną z uczonymi... szukającą z szukającymi... grzeszną z grzesznikami." (O. Walzer)

U ŹRÓDŁA PRAWDY

„...Chciałam pozostawić wszystko co ziemskie a żyć tylko Bogiem — pisze. Stopniowo jednak doszłam do przekonania, że nawet w kontemplacyjnym życiu nie wolno zrywać kontaktu ze światem. Przy pracy nad św. Tomaszem zrozumiałam, że wiedzę

również można traktować jak służbę Bożą. Dlatego postanowiłam podjąć ponownie pracę naukową. Myślę, że im ktoś głębiej jest zatopiony w Bogu, tym bardziej musi wchodzić w świat, by nieść mu boskie życie".

W r. 1925 religijny filozof Erich Przywara SJ prosi ją o przetłumaczenie listów wielkiego konwertyty, kard. Newmana. O. Przywara chce, by szczęście jej nawrócenia miało mocny fundament. Wykorzystuje jej niepospolite zdolności filozoficzne i zachęca do przetłumaczenia *Quaestiones disputatae de veritate*. To dzieło św. Tomasza jest kluczową pozycją w jego filozoficznej budowli i daje naszemu fenomenologowi doskonałe wprowadzenie w metodę scholastyczną. Spotkanie ze światem ducha Akwinaty, rozszerza jej horyzonty zarówno co do wiary jak i praktycznej postawy w życiu. W małych kwadransach, jakie pozostawia jej działalność wychowawcza, powstaje wielkie dzieło.

Tomasz jest równocześnie filozofem i teologiem. Rozbudowuje w jej życiu to, co zaczęła Teresa z Avila. Wskazuje tak jak ona na mistykę. Jedynie ten, co nie tylko przemyślał ale i głęboko to przeżył, może tak mówić o wierze, miłości i zjednoczeniu. Szerokość jego umysłu ma dla Edith coś wyzwalającego. Otwiera przed nią nowe horyzonty, które znajdą wyraz w jej dziele *Endliches und ewiges Sein*.

W listach z tego okresu czytamy, do jakiego stopnia pochłania ją ta praca. Nie wystarczają już na nią krótkie kwadranse kradzione obowiązkom pedagogicznym. Po dziesięciu latach żegna Edith ukochane Speyer, by bez reszty oddać się studiom tomizmu.

Przekład *De veritate* ukazuje się drukiem w 1930 r. i roznosi jej nazwisko poza granice Niemiec. Otwiera jej też drzwi do czołowych środowisk katolickich.

Lata 1930—33, zanim ostatecznie ukryje się w klauzurze Karmelu, stawiają ją na „świeczniku". Odczyty, tłumaczenia i działalność filozoficzna zwracają na nią uwagę. Z różnych stron nalegają, by się habilitowała. Łączy się z nią wielkie nadzieje. Chętnie widziałoby się katolickiego filozofa o takim duchowym pokroju.

Niestety, na skutek szerzącego się wówczas antysemityzmu upada możliwość habilitacji we Wrocławiu i Fryburgu. Za to Münster ofiarowuje jej docenturę Akademii Pedagogicznej. Wiosną 1932 r. obejmuje Edith nową placówkę. Staje rzeczywiście na „świeczniku" i jest odpowiedzialna za rozbudowę nowoczesnej pedagogiki opartej na podstawach teologiczno-filozoficznych.

W listach z tego okresu widać wyraźnie, że mimo zewnętrznego powodzenia i licznych zaproszeń z odczytami w kraju i za granicą (Francja, Szwajcaria) coś innego dojrzewa w jej duszy.

„Dopiero teraz wiem — pisze w październiku 1932 r. — jak stoję daleko i jak zupełnie obcym stał mi się świat. Wiele trudu kosztuje mnie znaleźć z nim kontakt."

Tylko rok trwa jej owocna działalność w Münster. Dosięga ją prawo usuwające osoby pochodzenia nie-aryjskiego od zajmowania stanowisk publicznych. Może się jednak oddać bez przeszkód swym pracom naukowym, lub też sięgnąć wreszcie po upragnione życie zakonne. Rozstrzyga pozorny przypadek, jeden z owych małych szczegółów, który wiąże jej życie w pełną harmonii całość. W r. 1933 przed świętami Wielkanocnymi jedzie do Beuron, by odprawić rekolekcje i przeżyć tajemnicę Paschy.

W Kolonii przerywa podróż i odwiedza znajomą Żydówkę, przygotowując ją do chrztu. Jest właśnie pierwszy piątek miesiąca. Obie biorą udział w godzinie świętej, odprawianej w Karmelu. W czasie tej godziny ma przeżycie, które ją ostatecznie zakotwiczy w jej szczególnym powołaniu.

„Rozmawiałam ze Zbawicielem — zapisuje — i powiedziałam Mu, że ja wiem, że to J e g o krzyż wkrótce poniosą Żydzi."

Czuje się wewnętrznie przynaglona, by zapukać do furty Karmelu, w którym zrozumiała swe szczególne posłannictwo. Zostaje przyjęta. Szybko załatwia konieczne formalności w Münster i 16 lipca, wielkie karmelitańskie święto ku czci Matki Bożej przeżywa jako gość w kolońskim Karmelu. Termin wstąpienia naznaczono na wigilię św. Teresy z Avila, Matki i Reformatorki Zakonu. Przedtem jeszcze przeżywa bardzo ciężkie i smutne godziny pożegnania ze swą rodzoną matką. Cały dom przypuszcza atak za atakiem, by ją zatrzymać. Wielka musi być wiara i pewność powołania, by się nie załamać w takim szturmie.

12 października, jej dzień urodzin i żydowskie święto Pojednania, jest dniem pożegnania. Jak zawsze towarzyszy matce do synagogi. Uczony rabin wygłasza wspaniałą naukę. Matka pyta w drodze powrotnej:

— „Czy nauka nie była piękna?

— Tak!

— Przecież i w judaizmie można żyć święcie.

— Z pewnością, jeśli się nie zna czegoś innego!

— Dlaczegoś ty Go poznała? Nie chcę nic przeciw Niemu mówić, ale czemu On uważał się za Boga?"

W jednym z ostatnich listów ze świata pisze Edith: „15 października wstępuję do Karmelu. Proszę ze mną dziękować za łaskę tego wielkiego powołania."

Coraz głębiej rozumiała, że nie ludzka działalność ma ostateczne słowo, ale moc krzyża. Widziała bezsilność słowa i czynu i, jak to

niedwuznacznie wyznała Matce Przeoryszy, chciała mieć udział w cierpieniach Chrystusowych, by dopomóc wielu.

Powiedziała kiedyś w Echt do o. Hirschmanna SJ: „Ojciec nie wie, co znaczy dla mnie być córą narodu wybranego i nie tylko duchowo, ale i według krwi należeć do Chrystusa!"

ŻYCIE W PRAWDZIE

„Zdawało mi się zawsze, że Pan coś dla mnie przygotował w Karmelu i że tylko tam mogłam «to» odnaleźć."

Ale po ludzku biorąc, cóż znalazła Edith Stein wstępując do Karmelu? Musiała się dostosować do małej społeczności zakonnej, oddając na jej usługi swoje siły i umiejętności. A raczej z tych ostatnich musiała zrobić ofiarę, bo jakże kontynuować w pełni pracę naukową w prymitywnych warunkach Karmelu? A więc ona, ceniony mówca i filozof, zabiera się do najprostszych prac domowych i ręcznych, dla niej niewprawnej bardziej trudnych, niż zawiłe problemy filozoficzne. Mieszka w celi 3 m^2, której całym umeblowaniem jest prycza z siennikiem i kocem, malutki stolik, ławeczka, półeczka na książki i koszyk z ręczną robotą.

To ogołocenie z jednej strony, a wypełnienie Bogiem z drugiej, jest właśnie tajemnicą Karmelu.

I to zapewne było ową cząstką wybraną, którą Bóg chciał jej tam właśnie dać. Bo Karmel to pustynia. Dosłownie, bo w Karmelu nie ma niczego, co jest „czymś" po ludzku. Jest samotność i milczenie. Nie ta samotność, na którą dziś cierpi świat. To świadomie przybrana samotność w centrum świata. Świadome trwanie w sercu tajfunu. Trwanie ponadczasowe. Samotność i milczenie wyostrzają wzrok i mobilizują siły do walki o święte „Nic" i święte „Wszystko".

„Duchem Karmelu jest miłość — powiedziała kiedyś Edith, ten duch żyje w naszym domu".

Sama ma tylko jedno pragnienie — oddać się cała Bogu. Trwać w Jego świetle. Być czuwającą jak ewangeliczne panny z płonącymi kagankami, które weszły na gody. Oto Boże paradoksy całkowitej służby i całkowitej wolności.

Ta wewnętrzna przemiana, owo wejście na „gody" czekało na nią w Karmelu. Czekało pod szczególnym charyzmatem krzyża. Szła z wiernością i gotowością.

O. opat Walzer tak mówi o jej wstąpieniu:

„Wszystko to zdawało się być jakimś naturalnym rozwojem nadprzyrodzonego dojrzewania. Już z natury ma usposobienie kontemplacyjne. Szuka samotności, by znaleźć Boga, Wielkiego Samot-

nika. Wychowana na Starym Testamencie czuje się w Kościele jak w domu. Widzi wypełnienie figur, powiązanie treści, spełnienie wielkiej obietnicy danej jej narodowi. Przeżywa głęboko dogmaty, zwłaszcza dogmat Ciała Mistycznego. Chrystus ukrzyżowany, ów Baranek ofiarny wciąga ją coraz bardziej w swoje zbawcze dzieło. Od pierwszego dnia wchodzi w nie z całą odwagą".

W św. Teresie od Jezusa rozpoznaje własne usposobienie. Odnajduje w niej wiele rysów pokrewnych. U św. Teresy była wielka harmonia między gorliwością apostolską a duchem modlitwy. Jedno wypływa z drugiego. Jedno drugie ożywia i potęguje. W żadnym kierunku nie ma przerostu. To jest gwarancja, że karmelitańskie powołanie rozwija się zdrowo i mocno.

Edith pragnęła w sercu Kościoła być modlitwą. Ale dla niej modlitwa — to wzajemna wymiana oddania między Bogiem a duszą.

„Pełne zjednoczenie — pisze — to najwyższe wzniesienie serca i najgłębszy stopień modlitwy. Dusze, które go osiągają — są rzeczywiście sercem Kościoła. Żyje w nich arcykapłańska miłość Chrystusa. Z Nim ukryte w Bogu, promieniują w sercu innych Jego własną miłością, którą są zalane, i w ten sposób wypełniają dzieło tej jedności, o którą modlił się Chrystus".

W tym zdaniu każdy wyraz ma olbrzymią treść. Mówiąc o miłości Chrystusowej, która się ma w nas przedłużać, nazywa ją miłością arcykapłańską. A więc szczególnie głęboko widzi miłość ukrzyżowaną i chce na nią odpowiedzieć. Ta miłość ukrzyżowana będzie ową olbrzymią falą, która wszystko za sobą zabierze i wszystko pochłonie. Będzie dla niej zarówno modlitwą jak i cierpieniem, pragnieniem ratowania dusz i gorliwością apostolską.

Po półrocznym postulacie dr Edith zostaje przyjęta do obłóczyn. Habit zakonny otrzymuje 15. IV. 1934 r. w niedzielę Dobrego Pasterza. Ta data jest szczególnie miła jej sercu i symboliczna w swej treści. Z przywdzianiem sukni zakonnej znika dr Edith Stein. Odtąd zaczynają się dzieje ubogiej karmelitanki, noszącej imię Teresy Benedykty od Krzyża. Ceremonia obłóczyn po raz ostatni gromadzi przyjaciół, duchownych, profesorów, studentów i uczennice. Profesor Peter Wagt z Münster, obecny na tej uroczystości, tak o niej pisze w gazecie kolońskiej: „...nowicjuszka, s. Benedykta jest w rzeczywistości i w całej pełni prawdy *benedicta*, błogosławiona. Długo jeszcze staliśmy przed kratą klauzury i rozważali tę daleką, a tak symboliczną drogę, którą szła ta nowicjuszka — od Husserla przez Tomasza aż dotąd... Potem surowa reguła zakonna kazała nam się rozstać. I nasze drogi rozeszły się nieubłaganie: jedna odchodziła od świata — drugie prowadziły

w świat." Odtąd s. Benedykta rozpoczęła „życie pełne miłości — jak je sama określa — miłości zapominającej o sobie, a oddanej bez reszty Bogu". Na wzór świętych pustelników na górze Karmelu, żyje w ubóstwie i ustawicznej modlitwie. Chce, by życie, które obrała, było „coraz wierniejsze i czystsze, by było przyjemną ofiarą Bogu".

W swoim zakonnym imieniu widzi swe szczególne posłannictwo. Teresia Benedicta a Cruce! Tłumaczy je po prostu: „błogosławiona przez krzyż". Tak o tym pisze do znajomej zakonnicy:

„Przez krzyż rozumiałam cierpienia narodu bożego, które się właśnie zaczynały. Myślałam, że ci, którzy rozumieją, że to jest krzyż, winni w imię reszty wziąć go na siebie. Dziś o wiele lepiej wiem, co to znaczy być poślubioną Bogu w znaku krzyża. Jest to tajemnica, której się nigdy w pełni nie pojmie..."

Jeszcze przed wstąpieniem prosi zaprzyjaźnionych z nią profesorów i docentów, by nie interweniowali u przełożonych Zakonu, by mogła pracować naukowo. Lecz na szczególne i wyjątkowe zarządzenie o. Prowincjała musi już w nowicjacie podjąć kontynuację rozpoczętego studium *Akt und Potenz.* Przerabia je potem na *Endliches und ewiges Sein.* Ta praca jest jakby jej duchową biografią.

Z pozwoleniem przełożonych utrzymuje również wiele kontaktów, zwłaszcza z nawróconymi na katolicyzm Żydami. Zachodzą też do zakonnej rozmównicy prof. Wust, o. Przywara SJ, Gertruda von Le Fort, by omówić z nią swe prace i otrzymać nowe wskazówki i zachętę. Życie w Karmelu jest już samo w sobie trudne i wyczerpujące. Nieustanna modlitwa bardzo mobilizuje. Mało snu, czasu, rezygnacja ze siebie, ciągle to samo otoczenie z nieuniknionymi u każdego człowieka słabościami — to wszystko wymaga dużego napięcia psychicznego, które rozładowuje się zwykle w cichych godzinach samotnej, zwykłej pracy w celi. Jeśli te godziny zużywała s. Benedykta na intensywną pracę naukową, i niemniej męczące rozmowy, to musiała czuć dobrze surowość reguły. A jednak jest bardzo szczęśliwa, spokojnym szczęściem karmelitanki.

21 kwietnia 1935 r. w samą Wielkanoc składa pierwsze śluby. Ona, wrośnięta w tajemnicę Paschy i Wielkanocnego Baranka, rozumie doskonale symbolikę tego wielkiego dla niej dnia. Profesja, którą nazywa gwoździmi, wiąże ją jeszcze bardziej z krzyżem. Oświecona nadprzyrodzonym światłem przeczuwa swoją drogę na Kalwarię. „Dobrą jest rzeczą już dziś pomyśleć — pisze — że do ubóstwa i gotowości należy opuszczenie ukochanego zacisza klasztornego... Wprawdzie możemy prosić, by nam Bóg oszczędził tego

doświadczenia, ale dodając równocześnie szczerze: nie moja, lecz Twoja wola niech się stanie".

Można by cytować wiele fragmentów z tych lat, w których wrasta coraz bardziej w rzeczywistość Oblubienicy Baranka. Ale i one są tylko zewnętrznymi okruchami owej wielkiej tajemnicy, która dokonywała się w jej wnętrzu. Ona sama tak o tym pisze: „Pascha... jest to w roku kościelnym okres, w którym jesteśmy najbliżej nieba. Kwitnące drzewa i krzewy w naszym ogrodzie są dla mnie nierozdzielnie związane z wielkimi łaskami mego życia zakonnego".

Imię zakonne jest dla niej nieustannym przypomnieniem misji, do jakiej ją Bóg powołał. Nie chce się tylko nazywać „od Krzyża", ale chce być jak najbardziej do Ukrzyżowanego podobną. *Sponsa Agni* w każdym dniu wchodzi głębiej w tajemnicę bożych zaślubin i wysławia nieskończone miłosierdzie Boga, nic sobie nie przypisując.

„Kraty nie oznaczają wcale — pisze — że po drugiej stronie, w świecie wszystko jest złe, a tu sama doskonałość. My wiemy, ile ludzkiej nędzy ukrywa się pod habitem".

Zdumiewa jej heroiczna postawa wobec najmniejszego przejawu Woli Bożej. Mawiała czasem: „kto codziennie z całego serca mówi Bogu «bądź wola Twoja» może zaufać, że nie pomyli się nawet wtedy, gdy nie ma co do niej żadnej subiektywnej pewności".

Kochała Mszę św. i żyła nią. „Trzeba uczynić w naszym życiu miejsce dla Chrystusa Eucharystycznego, by mógł nas w Siebie przemieniać". I dalej, odnośnie Komunii św.: „Staramy się zwykle dostosować do otoczenia. Gdy się to nie udaje, życie wspólne staje się męką. Podobnie ma się rzecz w codziennym obcowaniu z Chrystusem. Stajemy się coraz bardziej wrażliwi na to, co się Jemu podoba i co Mu jest miłe. Stajemy się też coraz głębiej pokorni i cierpliwi. Poznajemy naszą słabość, uczymy się ją znosić i liczyć na Boże miłosierdzie..."

Żyje Mszą św. Uważa, że nie można w niej uczestniczyć w pełni, nie nabierając równocześnie ducha ofiary, to jest owego usposobienia, które jest gotowe poświęcić wszystko dla wielkiego dzieła zbawienia. Cierpieć za drugich — to łaska. Uderza głębokie zrozumienie mistycznego organizmu Kościoła. Tajemnica Krzyża uczy ją tajemnicy zbawienia. W liście z 23. III. 1938 r. wypowiada zdanie w tamtych czasach bardzo śmiałe: „Nie boję się o mego kochanego Mistrza (prof. Husserla). Myślę bowiem, że miłosierdzie Boże nie jest związane z granicami widzialnego Kościoła. Bóg jest prawdą. A kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział".

Gdy wspomina swoją matkę, jest nie tylko pewna jej zbawienia,

ale jej skutecznego pośrednictwa przed Bogiem. „Mam wielką ufność, że matka moja ma teraz moc pomóc swym dzieciom".

To, co się dziś dokonuje na naszych oczach, owo wielkie pojednanie i dążenie do ekumenii, to się dawno dokonało w jej duszy. Miała wzrok i serce ekumeniczne. We wszystkim zresztą uderza jej nadzwyczajna szerokość spojrzenia. Kocha swój Zakon bardzo, ale widzi jednocześnie olbrzymie wartości we wszystkich powołaniach. I bardzo trzeźwo i mądrze odpowiada komuś, kto może zbyt wiele ludzkich nadziei wiązał z samym zakonem: „Życzę ci dobrych postępów w Karmelu woli Bożej!" Benedyktynce zapytującej, czy łaski mistyczne są osiągalne, odpowiada: „Istotnym jest zjednoczenie z Bogiem, to jest zgodność z Wolą Bożą. Ja myślę, że najpewniejszą drogą jest czynić wszystko, co w naszej mocy, by stać się pustym naczyniem na łaskę Bożą".

Wszędzie ta sama wielka trzeźwość wobec najmniejszych przejawów życia. Nie jest pseudomistykiem zagubionym w obłokach. Jest w niej prawda i wielkie poczucie rzeczywistości. W liście z 12. 8. 1938 r. pisze o swoim rodzeństwie zagrożonym na skutek sytuacji politycznej: „Muszę im wybłagać ojczyznę na ziemi i tę wieczną w niebie". I prosi, by się łączyć z nią w modlitwie. Pełno w jej listach owych zaproszeń do wspólnej modlitwy. Znając ograniczoność i małość człowieka, chce ją zamienić na siłę według zachęty Chrystusa, by nawet z „mamony niesprawiedliwości czynić sobie przyjaciół", to znaczy nawet ujemne czynniki wprząc w służbę bożą, by służyły ku dobremu. „Ta niedoskonałość nasza — pisze — pokazuje nam, jak bardzo potrzebujemy wzajemnej pomocy i jak jesteśmy zależni jeden od drugiego".

Idzie do Boga swoją własną, niepowtarzalną drogą. Chce być ofiarą za wielu, ale i współofiarą z wieloma. Czuje się organicznie złączona z wielką rodziną bożą. Cicha kontemplacja, owo przebywanie z Bogiem Trój-Jedynym daje jej jednocześnie centralną postawę w świecie. Całkiem świadomie wybierze owo trwanie w oku tajfunu. Widząc Boga, widzi jednocześnie zło. Widzi ból i cierpienie świata i rozumie je Sercem Chrystusa. Chce jak On wziąć je na siebie. „Mamy uczestnictwo w uniwersalnym pośrednictwie Chrystusa" — pisze. „Od nas zależy miara łask wylewająca się na innych". „Każdy jest odpowiedzialny za swoje zbawienie, lecz każdy jest równocześnie odpowiedzialny za zbawienie braci. Trzeba wybłagać dla nich łaskę... Ileż jest sposobów zbawienia. To, że Bóg nie potrafi się oprzeć naszym modlitwom — to jest najcudowniejsza rzeczywistość życia wewnętrznego".

Zbawiać! Uczestniczyć w zbawczej misji Chrystusa! To pragnienie przenika ją całą. Odda mu życie, nawet własne prochy. Gdy ją zaaresztowano i prowadzono do ciężarówki, powiedziała do

swej siostry Róży — również wtedy aresztowanej, a którą obezwładniła śmiertelna trwoga. „Chodź, idziemy za nasz naród!"

W r. 1940 pisała do Kolonii, do dawnej współnowicjuszki, że droga na szczyt Karmelu jest cudowna, ale dzieje poszczególnych dusz w Karmelu jeszcze cudowniejsze. To, co się widzi na zewnątrz, jest nikłym refleksem Bożej tajemnicy. I cieszy się na widzenie w jasności, gdzie się wszystko objawi.

Wdzięczni jesteśmy Bogu, że pomimo zbombardowania kolońskiego klasztoru, w którym pozostała cała jej spuścizna, pomimo śmierci wielu, z którymi była w kontakcie, zachowały się cudownie owe nikłe refleksy jej wielkiej tajemnicy, którą z sobą zabrała. Nieduża książka *Wybór listów pisanych w 1917—1942* świadectwo przełożonych i jej współsióstr pozwalają uchylić rąbek tej tajemnicy i już teraz czerpać zachętę i odwagę na życie w prawdzie i miłości. Ona, która posiadła „mądrość krzyża", mówi nam o niej tak jasno i prosto, że nie można jej nie rozumieć: „Każdy człowiek musi cierpieć i umrzeć. Lecz gdy się jest żywym członkiem Chrystusowego Ciała, cierpienie i śmierć nabierają zbawczej mocy. I tu jest obiektywny powód, dla którego wszyscy święci pragnęli cierpienia".

Zatopiona w Bogu, patrzy s. Benedykta spokojnie na „cienie krzyża", które stają się coraz wyraźniejsze. W jednym ze swych ostatnich listów napisze, że od pierwszej chwili zrozumiała zaproszenie i odpowiedziała całym sercem: *ave crux, spes unica.*

Wokół niej popłoch. Rodzina i znajomi emigrują za granicę, ratując w ten sposób życie. W rozmównicy dowiaduje się o strasznych represjach na tych, którzy dopomagają Żydom. Boi się, że swoją osobą naraża ukochany Karmel.

Gdy w r. 1938 gestapo odkrywa jej obecność w Kolonii, wypełnia się to, co dawno przewidziała swym proroczym spojrzeniem: musi iść na „wygnanie". Nie jest to jeszcze wygnanie w pełnym sensie, ale jej serce głęboko czuje ową rozłąkę z ukochaną rodziną zakonną, wśród której przeżyła tyle jasnych dni. W ciemnościach sylwestrowej nocy 1938 r. jedzie do Holandii, do Karmelu w Echt.

„Moim usposobieniem, odkąd tu przybyłam — pisze — jest wdzięczność. Wdzięczność, że mogę tu być i że Dom jest taki, jaki jest. Jestem pewna, że «nie mamy tu miasta trwałego». Nie mam żadnego innego pragnienia nad to, aby wypełniła się we mnie Wola Boża..."

I dalej prosi o modlitwę, ale najpierw za tych, którzy nie są tak jak ona zakotwiczeni w wieczności.

Od pierwszego dnia stara się jak najlepiej służyć nowemu Zgro-

madzeniu. Jest bardzo opanowana i pełna pokoju w Bogu. Nie szuka pociechy, ani nie zadręcza innych swym bólem.

W piątek w oktawie Bożego Ciała, z nowym żarem, jaki ją nieustannie spalał, oddaje się Bogu jako ofiara ekspiacyjna. To oddanie brzmi jak testament.

„Już teraz przyjmuję śmierć taką, jaką mi Bóg przeznaczył, z doskonałym poddaniem się Jego Woli i z radością. Proszę Pana, by zechciał przyjąć moje życie i śmierć na swoją cześć i chwałę, za sprawy Najśw. Serca Jezusa i Maryi i św. Kościoła..." — dalej za rodzinę karmelitańską w Kolonii i w Echt, za Żydów, za Niemcy, za pokój, za najbliższych, żywych i umarłych, za wszystkich, których jej Bóg dał — aby nikt z nich nie zginął. Ten testament podpisuje w imię Trójcy Przenajświętszej. Nie ma już innego pragnienia, jak z Chrystusem na krzyżu przejść z tego świata do Ojca. Kocha swój naród i uważa się za jego córkę. Ale to nie przeszkadza, że jej intencje są tak rozległe jak intencje Jezusowego Serca.

Trzeba być bardzo wewnętrznie dojrzałym, aby taki ślub złożyć. W przeciwnym razie zamiast pokoju wprowadzi w duszę zamęt. Sam fakt, że uzyskała nań pozwolenie, świadczy o jej wewnętrznym wyrobieniu.

W r. 1940 Niemcy okupują Holandię. Prześladowanie Żydów i planowa akcja wygładzenia z ziemi wszystkiego co nie aryjskie, nabiera zasięgu europejskiego. W tym czasie s. Benedykta winna była otrzymać pełne włączenie w zakonną społeczność. Przełożeni jednak zwlekają. Mają słuszne obawy. Serce s. Benedykty dobrze czuje ten krzyż. Ale natychmiast obiera go sobie za dom, gdzie tak przestronnie mieszkać. Do Matki Przeoryszy w Kolonii przesyła okazją list, w którym jej uległość dziecięca i zawierzenie Woli Bożej sięgają heroizmu.

„Nie chciałabym już niczego więcej robić w celu mojej stabilizacji. Oddaję się w ręce Wielebnej Matki i zdaję się na decyzję sióstr, o. Prowincjała i ks. Biskupa. Ze wszystkiego jestem zadowolona. Mądrość Krzyża tylko wtedy się zdobywa, gdy się krzyż czuje. Od pierwszej chwili byłam nań przygotowana i powiedziałam z całego serca: *Ave crux, spes unica*!"

Tymczasem z Niemiec i Luksemburga nadchodzą coraz groźniejsze wieści. Naziści rozwiązują Karmele, jeden za drugim. Siostry spostrzegają, że długo przed budzeniem, to znaczy przed 4,30 rano, s. Benedykta klęczy przy oknie. Sam Bóg zna tajemnicę tych ogrójcowych godzin. Ogrójec i modlitwa samotnego Chrystusa, „nie moja, ale Twoja Wola niech się dzieje", często powraca w jej listach i wierszach z tego czasu. Z początkiem 1941 r., na zlecenie przełożonych siada do swej ostatniej pracy *Kreuz-*

wissenschaft. Zewnętrznym powodem do napisania tego dzieła miało być uczczenie 400-lecia św. Jana od Krzyża. Bóg posłużył się tymi okolicznościami, by ją jeszcze lepiej przygotować do pełnego *consummatum est.* Pracy tej poświęca każdą wolną chwilę i część nocy, aż do dnia uwięzienia.

Zaplanowała trzy części swej książki. Dwie z nich: „Poselstwo Krzyża" i „Naukę Krzyża" opracowała do końca. Trzecią — „Podjęcie Krzyża", zaledwie zarysowaną, uzupełniła życiem i śmiercią w tym znaku.

Pod koniec 1941 roku słysząc o rozproszeniu sióstr i likwidacji klasztorów, pisała:

„Bóg nie potrzebuje (murów klauzury), bo ma inne, by nas ochronić. Rzecz ma się tu podobnie jak z sakramentami. Chrystus je ustanowił, by udzielać nam przez nie łask, ale nie jest nimi związany... Ma moc w inny sposób zalać nas nadmiarem łask".

2 sierpnia 1942 r. zostaje aresztowana i razem z całym transportem Żydów odesłana do Roermond. Przechodzi poszczególne stacje swej drogi krzyżowej, na której nie brak bicia, przekleństw i wyzwisk. Przerzucana z obozu do obozu, będzie aniołem dobroci dla współbraci, zwłaszcza tych, którzy są mniej niż ona zakotwiczeni w wieczności. Pomaga, pociesza, uspokaja. Ale nade wszystko modli się.

„Mogę się dotąd wspaniale modlić" — pisze na 3 dni przed straceniem do Matki Przeoryszy.

Ci, którzy się z nią w tym czasie zetknęli, świadczą, że promieniowała jakimś przedziwnym ciepłem. Czuło się od razu, „że jej pogodny uśmiech to nie maska" — zeznaje holenderski urzędnik Wielek.

Gdy tenże urzędnik chce użyć swych wpływów, by pomóc s. Benedykcie, ona stanowczo dziękuje. Uważa w sumieniu, że nie może korzystać z żadnych przywilejów i że gdyby nie podzieliła losu braci, jej życie byłoby zmarnowane. Trudno o bardziej ewangeliczną postawę.

„Nikt nie może mieć większej miłości jak oddać życie za przyjaciół" (J 16, 13).

I jeszcze: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z braci, Mnie uczyniliście".

Czyż jej prochy rozniesione wiatrem nie oczyściły w jakiś sposób naszego spojrzenia na cudowną prawdę rzeczywistej obecności Chrystusa w drugim człowieku?

Pozbawiona w obozie Sanctissimum i sakramentów, ukazuje nam ową przenajświętszą Obecność pod postacią bardziej ukrytą niż konsekrowany Chleb i Wino.

S. Benedykta życiem swym i śmiercią jakby na nowo „odkryła"

rzeczywistość mistycznego Ciała i ukazała właściwą wobec niego postawę.

Jest ona dla nas jednym ze znaków, które ukazują nowy etap w historii Kościoła. Wrośnięta w nasze pokolenie pełne walk i kryzysów pokazuje, jak osiągnąć ową dojrzałość, do której pniemy się mozolnie „dopóki nie dojdziemy wszyscy do jedności w wierze i do doskonałego poznania Syna Bożego... aż nie dojdziemy do wieku mogącego objąć pełność Chrystusową" (Ef 4, 13).

Jej śmierć w Oświęcimiu, 9 sierpnia 1942, pośród tysięcy innych pomordowanych, jako świadomy dar z życia za współbraci, jest dosłownym wypełnieniem słów Pawłowych, że: „czyniąc prawdę w miłości wrośniemy całkowicie w Tego, który jest Głową, w Chrystusa" (Ef 4, 15).

S. Immaculata Adamska OCD
karmelitanka bosa

EDITH STEIN

K R Z Y Ż I N O C

Edith Stein, od dnia gdy po raz pierwszy odsłonił się jej Chrystus w tajemnicy Krzyża, czuje się z krzyżem szczególnie związana. Dostrzegła w tym Znaku wewnętrzne prawa i przeznaczenie własnego życia.

Ostatnie jej dzieło Wiedza Krzyża, *nieskończone na skutek aresztowania, ukazuje jej koncepcję „wiedzy krzyża" jako teologii krzyża i szkoły krzyża, tzn. życia w tym Znaku. Jest jednocześnie jej osobistym wyznaniem i zarazem nowoczesnym ujęciem doktryny św. Jana od Krzyża.*

Obznajomiona z językiem i sposobem myślenia tego Ojca swego Zakonu, Mistyka i Doktora Kościoła, posiadając doświadczenie psychologiczne i pedagogiczne, za pomocą metody fenomenologicznego badania i z własnego punktu widzenia ukazuje naukę krzyża i naukę św. Jana od Krzyża w formie bardziej zrozumiałej dla współczesnego człowieka.

...Czyż krzyż i noc są w tym samym sensie symbolem? Słowo „symbol" ma wielorakie znaczenie. Stosuje się je często w sensie szerokim i rozumie pod nim znak podpadający pod zmysły, a wyrażający coś duchowego. Może on też poprzez coś znanego z naturalnego doświadczenia wskazywać na coś nieznanego, a nawet nie dającego się doświadczyć w poznaniu naturalnym. W tym właśnie szerokim znaczeniu zarówno krzyż jak i noc mogą być uważane za symbol. Wystarczy jednak przyjrzeć się choćby tylko tej różnicy, jaka istnieje między znakiem a obrazem, a ujrzymy sprzeczności. Obraz — rozumiany jako odbicie — wskazuje na coś, co powstało przez podobieństwo wewnętrzne, i skierowuje myśl bezpośrednio na praobraz, który się na nowo rozpoznaje, albo w ogóle poznaje po raz pierwszy. Między znakiem a oznaczonym nie musi istnieć zgodność co do treści. Związek ich polega na śmiałym, wspólnym zestawieniu i to zestawienie ma nauczyć poprawnego rozumienia odczytania znaku.

Krzyż nie jest obrazem we właściwym sensie (jeśli się go nazwie symbolem, to nie powie to wiele więcej niż w opisanym wyżej, szerszym znaczeniu; będzie czymś widzialnym, wskazującym na coś leżącego poza tym, co się widzi). Między krzyżem a cier-

pieniem nie ma podobieństwa, które można by poznać bezpośrednio. Nie ma też żadnego arbitralnie ustanowionego oznaczenia stosunku. To historia krzyża nadała mu jego znaczenie. Nie jest on zwykłym przedmiotem natury, ale narzędziem uczynionym przez człowieka i używanym przez niego dla pewnego, określonego celu. Jako narzędzie odegrał on w historii rolę o nie dającym się porównać zasięgu. Wie o niej choć trochę każdy żyjący w kręgu kultury chrześcijańskiej. Dlatego krzyż skierowuje myśl do owej pełni treści, jaka jest z nim związana. Jest więc znakiem, a jego znaczenie nie jest do niego dostosowane w sposób sztuczny, ale wynika z niego prawdziwie i rzeczywiście na mocy jego działania i historii. Jego postać widzialna wskazuje na powiązania jemu tylko właściwe. Ze względu na nie możemy go nazywać oznaką albo znamieniem.

Noc zaś, zupełnie przeciwnie, jest czymś naturalnym. Jest przeciwieństwem światła, okrywającym nas i wszystkie rzeczy. Nie jest przedmiotem we właściwym znaczeniu tego słowa: nie stoi przed nami i nie wynika sama z siebie. Nie jest też obrazem, jeśli się pod tym rozumie postać widzialną. Jest niewidzialna i bezpostaciowa. A jednak uważamy ją za prawdziwą. Jest nawet bliżej nas niż wszystkie rzeczy i postacie i o wiele bardziej związana z naszym bytem. Podczas gdy światło oświecając rzeczy ukazuje ich widzialne właściwości, to noc pochłania je i zdaje się także i nas pochłaniać. Nie można powiedzieć, że to, co się w niej zatopi, jest niczym: to przecież pozostaje, istnieje, choć nieokreślone, niewidzialne i bezpostaciowe jak sama noc, albo też ocienione, widmowe i dlatego groźne. To nie niebezpieczeństwa ukryte w nocy zagrażają naszemu bytowi, ale noc sama wchodzi w nasze wnętrze. Ona właśnie odbiera nam opieranie się na zmysłach, hamuje nasze ruchy, osłabia siły, wpędza nas w samotność i czyni nas jakoś zacienionymi i widmowymi. Jest jakby przedsmakiem śmierci. A wszystko to ma znaczenie nie tylko witalne, ale i duchowe. Noc kosmiczna działa na nas podobnie jak to „coś", co nazwane jest nocą w przenośnym znaczeniu. Albo odwrotnie: „to coś", co w nas wywołuje przeżycia podobne do nocy kosmicznej, nazywa się nocą w znaczeniu przenośnym. Zanim będziemy usiłowali to „coś" zrozumieć, musimy sobie uprzytomnić, że już noc kosmiczna ma podwójne oblicze. Jest noc ciemna i przejmująca grozą. Jest też cudowna noc, skąpana w poświacie księżyca, dająca miłe, łagodne światło. Nie pochłania rzeczy, ale pozwala im ukazać ich nocne oblicze. Wszystko co twarde, ostre i rażące jest tu przycienione i złagodzone i widać takie rysy, jakich nigdy nie ukaże jasne światło dzienne. Można też usłyszeć głosy, które zwykle zagłuszają hałasy dnia.

Ale nie tylko taka noc ma swe własne znaczenie. Posiada je również noc ciemna. Ona to właśnie kładzie kres pośpiechowi i krzykowi dnia i przynosi uciszenie i pokój. W ten sam sposób działa w duszy. Istnieje nocna, łagodna jasność ducha, w której dusza wolna od służby i zajęć wiążących ją za dnia, swobodna i skupiona zarazem, wchodzi w głębię powiązań swej własnej istoty i życia, świata i nad-świata. I znajduje głębokie uciszenie w pokoju takiej nocy.

Musimy pamiętać o tym, jeśli chcemy zrozumieć symbolikę nocy św. Jana od Krzyża. Ze świadectw jego życia i z jego poezji wiemy, że był szczególnie wrażliwy na ową noc kosmiczną i na jej wszystkie odcienie. Spędzał całe noce przy oknie, albo wprost na dworze, ogarniając spojrzeniem szeroki horyzont. I ma na określenie nocy takie słowa, o które nie pokusił się nigdy żaden jej piewca. *Pieśń duchowna,* strofa 15.

Dusza porównuje Umiłowanego.

	Mój Umiłowany, to...
La noche sosegada	*noc spokojna,*
En par de los levantes de aurora,	*bliska wstającego świtania,*
La música callada,	*muzyka uciszona*
La soledad sonora,	*samotność rozśpiewana,*
La cena, que recrea y enamora	*wieczerza, która wzmacnia i rozmiłowuje.*

Gdy myśliciel, Jan od Krzyża, mówi w swoich rozprawach o nocy, to w jej pojęciu zamyka pełnię tego, czym jest słowo dla poety i człowieka. Usiłowaliśmy, odnośnie wrażenia symbolicznego, odkryć niektóre jego rysy, nie wyczerpując oczywiście zagadnienia. Teraz trzeba nam się potrudzić nad zrozumieniem tego, co w podobny sposób będzie przedstawiane symbolicznie... Na razie wystarczy objaśnić właściwość stosunku symbolu. „Nocy mistycznej" nie należy brać w znaczeniu kosmicznym. Nie nachodzi nas ona od zewnątrz, lecz ma swe źródło we wnętrzu duszy i dotyczy jedynie tej duszy, w której powstaje. Jednakże skutki, jakie powoduje, są podobne do tych, jakie niesie z sobą noc kosmiczna. A więc jakieś zatopienie świata zewnętrznego: świat ma prawo rozprzestrzeniać się w jasnym świetle dnia. Osadza duszę w samotności, w pustce i w próżni, podcina jakby żywotność jej sił, zastrasza ją tym, co w sobie kryje.

Lecz i tutaj istnieje światło nocne, które otwiera nowy świat wnętrza i jednocześnie światłem z owego wnętrza pochodzącym oświetla świat zewnętrzny, tak, że widzi się go zupełnie innym niż dotychczas.

Spróbujmy teraz oznaczyć stosunek nocy kosmicznej do mistycz-

nej. Nie chodzi tu o odniesienie do znaku, ani o nic narzuconego arbitralnie i od zewnątrz, nawet o nic co jest źródłowo i historycznie z nim związane jako ze znamieniem czy oznaką. Jest tu jednak daleko idąca zgodność co do treści, która pozwala na użycie tej samej nazwy. Gdy mówi się o obrazie nocy, chce się przez to powiedzieć, że to określenie przysługuje w pierwszym rzędzie nocy kosmicznej i z niej dopiero jest przeniesione na noc mistyczną, aby przez pojęcie ogólnie znane i godne zaufania objaśnić coś co jest nieznane i trudno dostępne, a temu pojęciu podobne.

Nie może być tu mowy o jakimś stosunku odbicia czy obrazu pochodnego. Trzeba pomyśleć raczej o stosunku wyrazu symbolicznego, który powstaje na ogół między tym co podpada pod zmysły, a tym co duchowe: tak jak rysy twarzy i mimika są wyrażeniem właściwości duchowych i życia duchowego i jak się przejawia w naturze to, co duchowe, a nawet boskie. Istnieje jakaś pierwotna wspólnota i jakaś rzeczowa łączność, która pozwala, że to, co podpada pod zmysły, może w jakiś sposób wyrażać czy rozświetlać to, co czysto duchowe. Ze stosunku obrazu pozostaje jedynie podobieństwo, w którym nie można wprawdzie uchwycić tego, co w obu przypadkach jest „takie samo", ale na które mogą wskazywać pewne podobne rysy. Jeśli chodzi o stosunek obrazów, to wiemy, że brak tutaj nie tylko właściwego „odbicia", ale i sam przedmiot nie jest stworzony, ani nie posiada jakiejś mocno zarysowanej postaci.

...Noc kosmiczna jak i mistyczna jest czymś bezpostaciowym, czymś czego nie można uchwycić, a co przejawia się tylko w pełni swego znaczenia i nie da się wyczerpać. Jest w tym zawarty cały światopogląd i ujęcie bytu. I w tym właśnie zawiera się to, co jest wspólne. I tu i tam, w obu przypadkach zachodzi coś, czego nie można uchwycić, a jednak jest na tyle wyraźne, że jednego można użyć do objaśnienia drugiego, nie przez zaplanowane porównanie, ale w doświadczeniu symbolicznym, które wskazuje na jakieś powiązania i pozwala wyrazić obrazowo to, co jest pojęciowo niewyrażalne.

Możemy teraz określić krótko różnicę w charakterze symbolu krzyża i nocy: krzyż jest oznaką wszystkiego, co jest związane z krzyżem Chrystusa źródłowo i historycznie.

Noc jest wyrażeniem kosmicznym mistycznego światopoglądu św. Jana od Krzyża. Przewaga symbolu nocy wskazuje, że w pismach św. Doktora Kościoła przemawia nie tyle teolog, co poeta i mistyk, a teolog sumiennie kontroluje myśli i wyrażenia.

S. Teresa Benedykta od Krzyża (Edith Stein)
tłum. S. Immaculata Adamska OCD

MICHAŁ MAZUR

RUDOLF BULTMANN – TEOLOG DECYZJI

Motto:

Gdy katolicki teolog bierze do ręki książkę Bultmanna, to przy powierzchownym czytaniu zieje ku niemu pustynia. Przyzwyczajony jest bowiem do zrywania pięknych kwiatów a tu znajdzie może gdzieniegdzie na *superficies historica* jakieś źdźbło trawy. Ale gdy zacznie szukać żyły wodnej, wtedy nagle odkryje, że jest tam nader bogata woda podskórna. A skoro tylko rozpocznie zagłębiać się w „trzeci wymiar" zacznie bić bogate źródło, które sprawia, że cała ta „pustynia" staje się bardzo żyzną i bujne plony przynoszącą krainą.

G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug* [1]

Rudolfa Bultmanna uważa się za jednego z trzech olbrzymów współczesnej teologii protestanckiej, dwaj inni to Karl Barth i Paul Tillich. O ile w latach dwudziestych najżywsi młodzi teologowie byli Barthianami, to po drugiej Wojnie Światowej najbardziej wpływowym teologiem, — posiadającym najwięcej uczniów — a jednocześnie wywołującym najwięcej dyskusji i sprzeciwu — jest Rudolf Bultmann, rówieśnik Bartha. Dziwne to zjawisko, bo gdy przyjrzeć się twórczości Bultmanna, rzuca się w oczy, iż w gruncie rzeczy „poglądy" Bultmanna były już ustalone w r. 1926. W tym roku ukazała się jego nieduża książka *Jesus,* w której mamy już wszystkie charakterystyczne rysy tego, co nazywa się teologią Bultmanna. W gruncie rzeczy systematyk Bultmann powtarza, rozwija, formułuje w nieco inny sposób tezy tej niezwykłej

[1] Ten cytat stanowi końcowe zdanie dzieła młodego teologa katolickiego (obecnie asystenta Hansa Künga). Praca doktorska Hasenhüttla imponuje dojrzałością i gruntownością (zawiera ponad 1500 pozycji związanych z Bultmannem). Przedmowę do niej napisał sam Bultmann. Stanowi dotychczas najpoważniejszą pozycję w literaturze (katolickiej jak i protestanckiej) o Bultmannie.

książeczki. Nadaje to obszernej twórczości Bultmanna — niepokojący dla niektórych — charakter „jednolitego granitowego bloku” (Jaspers). Trudno wyobrazić sobie myśl bardziej zwartą i konsekwentną. Wynika stąd może ten niewzruszony spokój Bultmanna, który objawia się w cierpliwym, suwerennym odpieraniu ataków na jego dzieło. Spokój połączony często z delikatnym humorem. Bultmann nie jest nigdy napastliwy i zacietrzewiony, zawsze pełen szacunku dla atakującego. Często chciałoby się, by jego polemiści potrafili okazać choć w części tyle kultury, opanowania i życzliwości.

Zachodzi więc pytanie, jak to się stało, że dopiero po przeszło 20 latach „zauważono” Bultmanna i jak to wytłumaczyć, że ten sympatyczny, kulturalny człowiek (nawet jego chrześcijańscy przeciwnicy przyznają, że jest to człowiek gorąco się modlący) wzbudził i wzbudza ciągle jeszcze tyle protestów? Dlaczego szereg teologów i filozofów czuje się zagrożonymi i trafionymi w czułe miejsce? Rudolf Bultmann zmienił obraz współczesnej teologii. Nie sposób cofnąć się dziś do stanu przed jego wystąpieniem. Nawet ci, którzy zwalczają tzw. demitologizację, uprawiają egzystencjalną interpretację (a w ujęciu Bultmannowskim to przecież synonimy). W ostatnim numerze czołowego katolickiego dwumiesięcznika „Seelsorger” rozpoczęto serię artykułów bardzo pozytywnie traktujących właśnie tzw. egzystencjalną interpretację, referując wiernie i posługując się przykładami podanymi przez twórcę tej metody — Bultmanna. W dość obszernym spisie lektury na próżno szukamy nazwiska Bultmanna. Dlaczego?

W niniejszym artykule postaram się uwypuklić główne momenty teologii Bultmanna i wtedy czytelnik potrafi sam odpowiedzieć na szereg pytań postawionych powyżej.

Teologia Bultmanna nie jest oderwana od życia i współczesnej filozofii, próbuje zrozumieć współczesnego człowieka i pomóc mu. By ją lepiej zrozumieć, uprzytomnijmy sobie naszą sytuację.

CZŁOWIEK DZISIEJSZY

Filozofia, psychologia i biologia (w XX w.) podkreśla, że w odróżnieniu od zwierzęcia człowiek jest istotą otwartą na świat; zwierzę, nawet najwyższe, jest istotą zamkniętą: posiada swe otoczenie, swój rewir. Jest otwarte na bardzo wąski wycinek „rzeczywistości”. Nawet zwierzę przebywające olbrzymie przestrzenie, jak np. ptak przelotny, porusza się w ściśle zakreślonym obszarze wyznaczonym przez instynkty, porę roku, temperaturę itp. Człowiekowi w zasadzie dostępny jest cały wszechświat: świat, kosmos

posiada jedynie człowiek i to człowiek, który myślowo kształtuje i przenika zjawiska i istoty, które napotyka na swej drodze.

Ale ta zasadnicza otwartość — związana nierozerwalnie ze słabością instynktów i brakiem specjalizacji (zwierzę jest specjalistą, jego ciało ma charakter narzędzia, aparatu) stanowi jego bezbronność i zagrożenie: trudno wyobrazić sobie coś bardziej bezbronnego jak małe dziecko... Podkreślano, że ręka ludzka ma charakter embrionalny, jest niewyspecjalizowana w porównaniu z łapą drapieżnika czy płetwą ryby. Stale istniejącemu zagrożeniu próbuje człowiek zapobiec organizując się w grupy i społeczeństwa. Buduje imponujący gmach techniki i nauki. W pewnej mierze udało nam się uniezależnić od przyrody, ale zagrożenie jest tym większe ze strony „wrogich" społeczeństw, systemów i grup.

Człowiek dwudziestego stulecia zyskał wprawdzie niezależność, lecz wyobcował się od tych grup, jakimi dawniej były: szczep, ród, cech, gmina wiejska, parafia. Tę „swobodę" okupił poczuciem osamotnienia, poczuciem bezsensowności i niepotrzebności. Współczesna powieść i teatr wyspecjalizowały się w przedstawianiu tego samotnego człowieka.

Człowiek tak często czuje się samotny, mimo że żyje w olbrzymich skupiskach współczesnych miast, mimo że spędza wakacje na zatłoczonych autostradach, miejscach campingowych, kolejkach i wyciągach narciarskich. O ile nie może zaskarbić sobie miłości i przyjaźni, to przecież nie może zrezygnować ze świadomości (poczucia) afirmacji, które daje mu uznanie. A więc stara się za wszelką cenę zdobyć to uznanie przez osiągnięcia w życiu zawodowym, w sporcie, w działalności społecznej. Porównuje się stale ze swoimi „bliźnimi": „wprawdzie on jest lepszym specjalistą, ale ja lepiej pływam", „może ona jest przystojniejsza, ale za to ja jestem bardziej lubiana" itd.

Wypływa to z wewnętrznego niepokoju, że „będę zważony i uznany za zbyt lekkiego". Chcę mieć szacunek w oczach innych, choćbym nimi gardził, bo w gruncie rzeczy muszę mieć szacunek dla siebie. Gdy udało się zdobyć ukochaną osobę, gdy „ma się" kochającą rodzinę, wtedy lęk o siebie przenosi się na najbliższych: ile kłopotu i strachu przeżywa się przy każdej chorobie niemowlęcia a potem dziecka. Ileż kłopotu i lęku, trosk z młodym synem czy córką, którzy „nie wiedzą, co dla nich dobre" i którym nie możemy przekazać własnych doświadczeń, którzy muszą sobie nabić guzy „by zdobyć rozum". Ale czy guzy te nie będą zbyt bolesne, czy młody człowiek dojdzie do spełnienia? Jednak życie człowieka współczesnego nie jest jedynie pasmem trosk, udręczeń i lęków. Są chwile szczęścia, okresy harmonii i zadowolenia. Lecz rzadko

kiedy uprzytamniamy sobie, że najpiękniejsze, najlepsze chwile i okresy są zawsze DAREM.

Czyż miłość drugiego człowieka nie jest DAREM? Czy przyjaźń nie jest darem „niebios" czy też uśmiechem losu... a chwile pojednania i wzajemnego zrozumienia? I może najbardziej niezasłużone a więc darowane PRZEBACZENIE. Przebaczenie, którego tak pragnę, a którego się boję, bo wiem, że nie ode mnie zależy, że mogę go nie uzyskać. Najpiękniejsze i najdroższe w życiu jest więc darem. Pragniemy tego lecz i obawiamy się: nie łatwo przyjąć prawdziwy podarunek: bo czujemy, że przyjęcie go zobowiązuje nas, zobowiązuje do WDZIĘCZNOŚCI. A nie łatwo być wdzięcznym: przecież uważam się za *selfmade-mana*, który wypracował wszystko. A więc człowiek pragnie i broni się przed podarunkiem. Gdy musi przyjąć życzliwość, najchętniej od razu spłaciłby z nawiązką, skwitował, bo wtedy nie czuje się zależny. Jeszcze od bardzo bliskiego człowieka przyjmę podarek: bo zapomniałem i przyzwyczaiłem się, że spływają na mnie jego dary życzliwości i afirmacji. A może tę kochaną osobę uważam już za swoją własność, w pewnym sensie się z nią utożsamiam a więc w gruncie rzeczy to od siebie samego przyjmuję prezenty, a to już nie zobowiązuje?

Zrekapitulujmy: charakterystyczne dla współczesnego człowieka jest poczucie osamotnienia, stąd niepewność, lęk przed brakiem afirmacji, troska. A zatem chęć asekuracji, zdobycia i zagwarantowania sobie afirmacji.

Na te sprawy zwróciła uwagę, opisała i wypracowała je filozofia naszych czasów, filozofia egzystencji (zwana egzystencjalizmem). Mistrzowskie analizy Heideggera, Jaspersa, Sartre'a, Marcela wypracowały zasadnicze dla współczesnego rozumienia człowieka pojęcie egzystencji. Ponieważ w artykule R. Bultmanna: *Nauka a egzystencja*, do którego niniejszy przyczynek ma być wstępem, opisane jest świetnie pojęcie egzystencji, scharakteryzuję je tu tylko pokrótce.

EGZYSTENCJA

Filozofia egzystencji pokazuje, że istnienie ludzkie w odróżnieniu od wszelkiego innego istnienia nie jest po prostu bytem empirycznym, lecz, o ile jest prawdziwie ludzkim bytem, polega na realizowaniu istnienia. Filozofia ta wzywa człowieka do wyjścia ze swej nieprawdziwości (*Uneigentlichkeit* — Heidegger) a dzieje to się przede wszystkim w sytuacjach granicznych (Jaspers), w realizowaniu wierności (G. Marcel).

Dla zrozumienia Bultmanna potrzebne będą nam jeszcze dwa inne podstawowe pojęcia: spotkanie i decyzja. Tu chciałbym podkreślić, że nie jest możliwa definicja tych pojęć, bo inaczej niż w nauce (np. w matematyce czy fizyce) podstawowe pojęcia (*Urworte*) nie dadzą się określić. „Definicje" są tu raczej drogowskazami mającymi pokazać kierunek czy zwrócić uwagę czytelnika. Lub też mają być znakami ostrzegawczymi, mającymi go uchronić przed fałszywym rozumieniem i nieporozumieniami ciągnącymi się przez wieki nieraz i uniemożliwiającymi dojście do prawdziwego zrozumienia.

DECYZJA

Do filozofii i teologii wprowadził pojęcie decyzji Kierkegaard. Pojęcie to zostało przejęte i rozwinięte przez współczesny egzystencjalizm (przede wszystkim Jaspers) oraz teologię Bultmanna. Człowiek jest istotą wolnej historycznej decyzji, tzn. dopiero musi się stać tym, czym jest. Musi się sam zdobyć, jak gdyby sam decydował o tym, czym jest. Ta decyzja o sobie i jakby ponad sobą należy zatem do istoty człowieczeństwa. Jak już mówiliśmy, człowiek egzystuje w „otwartości", w przyszłość nieskończonych możliwości. Jego zadaniem nie jest utonąć w tych możliwościach lecz im sprostać, pochwycić je jako jego własne możliwości; czyni to wiążąc je w definitywność historycznie niepowtarzalnych i nieodwołalnych decyzji. W tej decyzji zdobywa człowiek swój konkretny niewymienny „profil" (Metz). Ta pusta jeszcze nieskończoność możliwości może być opisana jako „ruch" lub „czas" i jak pięknie mówi Metz — „decyzja zamienia to obojętne (bowiem w pustą nieskończoność otwarte) następstwo naturalnego czasu w nieodwracalną, skierowaną historię. W niej i z niej dojrzewa wieczność człowieka. Wieczność dzieje się i staje w definitywnej decyzji... Historyczna decyzja jest jakby 'punktem przeładunkowym' (a raczej transformatorem — M.M) czasu na prawdziwą wieczność".

Każda decyzja wymaga w obliczu nieskończonych możliwości zawsze odwagi, ofiary, pożegnania i rezygnacji z tych możliwości, które muszą powstać poza horyzontem konkretnej decyzji. Ale decyzja nie może powtarzać się dowolnie. Istnieje dla niej niepowtarzalna sytuacja, godzina (*kairos* jak mówią teologowie), która chce być wykorzystana. Szczęście i szansa chwili. W ten sposób stoimy wobec niebezpieczeństwa niepowodzenia, niedopisania, przegapienia tej historycznej godziny. Stąd lęk i ucieczka przed niepowtarzalnością, jednorazowością „skoku" i zaangażowa-

niem się; ucieczka w nieprawdziwość (*Uneigentlichkeit*) niezdecydowanego bytowania. Lecz na dłuższą metę byt (empiryczny) nie może być niezdecydowany (straci godność historycznej egzystencji). Wprawdzie człowiek nie może posiąść na stałe swej egzystencji (dlatego Jaspers mówi o „potencjalnej egzystencji"), ale decyzja pozostawia trwały ślad: uprzytamniając sobie swój czyn człowiek pogłębia tę swoją decyzję, jest ona z nim coraz bardziej „związana".

Człowiek nie spotyka siebie w zwierciadle czystej refleksji lecz jedynie realizuje się w egzystencjalnej aktualności historycznej decyzji. Tej decyzji nie można obejrzeć z zewnątrz, bowiem w prawdziwej decyzji skupione są wszystkie władze człowieka, cała jego osoba, a więc także i poznanie. To zaangażowanie nie jest ślepe: ma w sobie jakąś jasność, pewność, z której nie można wyekstrahować obiektywizującej wiedzy. W tej bezpośredniej pewności odsłania się prawda historycznej egzystencji, która nie może być po prostu „poznana", trzeba ją „czynić"' (por 1 list Jana 1, 6). Już z tych kilku myśli (zaczerpniętych głównie ze świetnego artykułu J. B. Metza *Entscheidung*, por. Literatura uzupełniająca), widać, że to spojrzenie na poznanie, prawdę jest zupełnie inne niż obiektywizujące lub estetyzujące spojrzenie klasycznej filozofii i teologii.

Każda decyzja prowadzi zawsze do spotkania lub jest jego owocem. Przejdziemy teraz do drugiego filara teologii Bultmanna: jest nim

SPOTKANIE

Ponieważ w ostatnich czasach termin „spotkanie" stał się modny i jest nadużywany, stosuje się go w bardzo nieokreślonym znaczeniu, postaram się pokrótce odgraniczyć je od innych — do niego zbliżonych. Chodzi tu — podkreślam — o egzystencjalne spotkanie (*Begegnung, encounter*) a więc o nieoczekiwane zetknięcie się a nawet o zderzenie z jakąś rzeczywistością, rzeczywistością, którą nie możemy dysponować. Gdy myśli się o przelotnie zauważonym drugim człowieku lub zdarzeniu, o niespodziewanym spostrzeżeniu się spacerowiczów, o przejeżdżających w przeciwnych kierunkach statkach na pełnym morzu, to podkreślamy tu jego dynamiczny charakter. Nie jest to jeszcze egzystencjalne spotkanie, bo brak mu tej wyjątkowości, niepowtarzalności, które czynią spotkanie tak filozoficznie i teologicznie ważkim. Tam, gdzie dzieje się spotkanie, tam człowiek zostaje trafiony w centrum swej egzystencji i odsłania się mu fakt, że nie ma

swego istnienia w garści, że nim nie dysponuje, że nie jest całkowicie odizolowany, lecz że jest istotą historyczną, która przechodzi przez historyczne doświadczenia, bo właśnie historyczność to stawanie się sobą dzięki egzystencjalnym spotkaniom i decyzjom. Spotkania nie można planować i wyszukiwać: zaskakuje ono nas — jakby napada. Możliwe, że można go unikać, albo też je chybić, albo starać się być otwartym na spotkanie i na stawanie się sobą. Bowiem w spotkaniu przychodzi do nas „z zewnątrz" nasza prawdziwa istota. Ale spotkania nie można zatrzymać ani odświeżać — jest darem-zrządzeniem. Prawdziwe spotkanie to spotkanie z człowiekiem, spotkanie z losem czy sytuacją życiową, rzadziej — spotkanie z dziełem sztuki. Zawsze wtedy spotkanie ma charakter wezwania, wołania; przywołuje nas do siebie. „Gdzie jesteś Adamie", „Kainie — gdzie brat twój Abel?". W pierwszym wypadku Adam stawia się na to wezwanie, pozwala mu trafić się w serce. W drugim wypadku człowiek (Kain) próbuje zrobić unik, nie słyszeć tego wezwania: „Czyż jestem stróżem mojego brata?"

Spotkanie z dziełem sztuki ilustruje się często znaną zwrotką z wiersza Rilkego *Archaisches Torso Appollos:*

Poeta stojąc przed starożytną rzeźbą (w Luwrze) czuje, jak ten kawałek marmuru patrzy na niego i woła do niego. Woła i każe mu zmienić swe życie mówiąc: tak dalej żyć nie możesz, musisz stać się innym człowiekiem, być sobą:

Denn da ist Seine Stelle,
die dich nicht sieht
Du musst Dein Leben ändern

Termin „spotkanie" zbliżony jest do „przeżycie", (które dominowało dawniej w teologii), lecz „przeżycie" jest czymś subiektywnym. Natomiast z egzystencjalnym spotkaniem wiąże się oczywiście silne przeżycie, ale podkreślamy, że jest tu coś, co przychodzi do mnie z zewnątrz niezależnie ode mnie i ma także aspekt obiektywny. W spotkaniu człowiek jest z jednej strony „bierny": spotkanie go zaskakuje, z drugiej wymaga olbrzymiej aktywności wewnętrznej i gotowości na spotkanie i — o ile spotkanie nie ma być zasypane i roztrwonione — wymaga DECYZJI, decyzji: muszę być sobą, ująć podawaną mi rękę, decyzji zaangażowania się całą osobą. Jak podkreślają filozofowie egzystencji, w decyzji dopiero staję się sobą. Egzystencjalizm odkrył i podkreślił olbrzymią rolę decyzji przy konstytuowaniu się osoby. Podkreślając ustawicznie konieczność decyzji, decydowania się, mógł czynić fałszywe wrażenie, że prawdziwe życie nasze składa się z punktowych, od-

izolowanych chwil, decyzji, że nie docenia tego, co dzieje się w okresach między dwiema decyzjami. W okresach, które przecież stanowią główną czasowo część naszego życia. Pochodzą stąd ataki i zarzuty wobec egzystencjalizmu, że „gubi ciągłość życia", że „sztucznie rozrywa życie na chwile", że „prowadzi do sztucznego napięcia w poszukiwaniu decyzji" i „pogardy wobec wytrwałej wiernej pracy codziennej". Zarzuty te są w stosunku do wielkich filozofów egzystencji: Heideggera, Jaspersa, Marcela, Bubera, Bultmanna niesłuszne, trafiają może Sartre'a. Sprawą decyzji w teologii Bultmanna zajmiemy się nieco później. Przejdźmy teraz do właściwego tematu.

RADYKALIZACJA HERMENEUTYKI PRZEZ BULTMANNA

Panuje przekonanie, że by zrozumieć matematykę czy fizykę, trzeba się solidnie napracować (dlatego też mało ludzi zajmuje się tymi sprawami, uważając że ich to i tak nie dotyczy). Natomiast gdy wchodzi w grę teologia czy filozofia, uważa się, że skoro kwestia nie jest od razu zrozumiała i oczywista, to znaczy, że jest mętna i nieważna. Stąd niechęć do filozofii i teologii. Ale już tak jest na świecie, że bez pracy nie zdobywa się nawet umiejętności jazdy na nartach, gry na gitarze i wglądu we współczesną teologię. Z teologią sprawa o tyle bardziej drażliwa, że wg Tillicha „zajmuje się ona tym, co człowieka absolutnie, bezwzględnie obchodzi" i nasz stosunek do niej nie może polegać na estetyzującym, niezaangażowanym przyglądaniu się. Dlatego prosiłbym czytelnika, by nie zrażał się trudnościami i postarał się myśleć z Bultmannem przez tę godzinę czy dwie a z pewnością nie będzie rozczarowany.

Rudolf Bultmann jest, przyznają to nawet jego przeciwnicy, wielkim historykiem okresu wczesnego chrześcijaństwa i przełomowym badaczem gnozy tamtego okresu. W niniejszym artykule interesuje nas Bultmann przede wszystkim jednak jako egzegeta i hermeneutyk.

EGZEGEZA (gr. *ekzegeomai* — wyprowadzać, rozprawiać, wyjaśniać) zajmuje się samym tekstem (np. Nowego Testamentu), interpretuje go, podczas gdy HERMENEUTYKA (gr. *hermeneo* — wyjaśniam, wykładam) bada z a s a d y interpretowania i rozumienia. Można by więc hermeneutykę opisać jako „naukę o zasadach interpretacji i rozumieniu tekstów."

Za „twórcę" hermeneutyki uważa się zwykle Diltheya. U Bultmanna doznała ona olbrzymiej radykalizacji. Spróbujmy scharakteryzować niektóre jej rysy. Oczywiście nie ma to być „bryk"

do Bultmanna, lecz jedynie zachęta do studiowania oryginalnych prac wielkiego teologa.

Odkrywczym jest wprowadzone już dość wcześnie (od 1926 r.) PRZEDROZUMIENIE (*Vorverständnis, Vorverstehen*). Każdy człowiek pragnie i łaknie przyjaźni i miłości, światła i życia. Choćby nigdy nie miał przyjaciela, to jednak „wie" o przyjaźni, choćby nigdy nie kochał, „wie" co to jest miłość. Każdy człowiek ma, jak powiada Bultmann, jakieś p r z e d r o z u m i e n i e miłości i przyjaźni. Może dlatego, że życie ludzkie jest nastawione i spełnione właściwie w przyjaźni, miłości... „Coś rozumieć oznacza rozumieć to coś w odniesieniu do siebie, do rozumiejącego, rozumieć s i ę wraz z nim". Gdy brak tego odniesienia, tego podstawowego stosunku, powstaje, pojawia się czcza pojęciowość. *Vorverständnis* można by opisać jako rozumiejące pytanie zmierzające w kierunku prawdziwego życia. Ale z drugiej strony ten, kto nie był kochany, kto nie miał przyjaciela, niby wie, ale właściwie nie wie, czym jest przyjaźń. Bowiem istotnie wie to dopiero wtedy, gdy miłość została mu darowana, gdy znalazł przyjaciela. To, że jednak mamy to p r z e d r o z u m i e n i e przyjaźni, nawet gdy nie mieliśmy przyjaciela, polega na tym, że przyjaźń należy potencjalnie do naszego życia, że nasze życie jest „nastawione" na przyjaźń, że nie ma człowieczeństwa bez miłości. Życie wie o sobie czy to implicite czy w sposób artykułowany. Ale bez przedrozumienia nie może być rozumiane. Wydaje mi się, że przedrozumienie jest dużo większe (u każdego) niż to się zwykło zakładać. I dlatego w gruncie rzeczy z każdym można rozmawiać o „teologii", o ile znajduje się właściwy język i wyczeka właściwego momentu. Z drugiej strony przedrozumienie u każdego człowieka zmienia się z jego życiem, z jego doświadczeniami. Pewnych rzeczy młody człowiek nie może jeszcze zrozumieć, bo nie posiada jeszcze dostatecznego *Vorverständnis*.

Może przybliży to ważne pojęcie rozwinięta przez innego wielkiego protestanckiego teologa Paula Tillicha m e t o d a k o r e l a c j i. Teologia zajmuje się tym, co człowieka absolutnie obchodzi. Człowieczeństwo jest ustawicznym procesem pytania i odpowiedzi: człowiek stawia swe pytania i słyszy odpowiedzi, pod wpływem tych odpowiedzi stawia znów nowe pytania. Cały człowiek jest pytaniem — Bóg odpowiedzią. Odpowiedzi, które daje chrześcijańskie objawienie (co znaczy w tym kontekście objawienie, powiem za chwilę), są jedynie wtedy sensowne, gdy są w korelacji z pytaniami, które dotyczą całości egzystencji człowieka, i Tillich powiada: „Jedynie ten, kto doświadczył wstrząsu przemijania wszystkiego, groźby nieistnienia, potrafi rozumieć co znaczy Bóg (*Gottesgedanke*), jedynie ten, kto doświadczył tragicznego

rozszczepienia naszej historycznej egzystencji i postawił pod znakiem zapytania sens istnienia, może pojąć, co chce wypowiedzieć symbol królestwa Bożego." Jedynie wtedy, gdy swym życiem, postawą stawiamy pytania, w których chodzi o nas samych naprawdę, objawienie jest nam odpowiedzią.

OBJAWIENIE

Teologia Bultmanna ma charakter dynamiczny, jest zaangażowaniem całej egzystencji; przykładem tego jest rozumienie objawienia przez Bultmanna. Każdy człowiek posiada przedrozumienie objawienia. Ale samo objawienie jest spotkaniem z Bogiem.

„Wiedza o Bogu (tzn. jego *Vorverständnis*) jest najpierw wiedzą o sobie samym, o swej skończoności, ograniczoności. Jak w decyzji człowiek nie wybiera czegoś dla siebie, lecz wybiera siebie jako swą możliwość (realizuje się) i ten egzystencjalny 'wybór' dokonuje się jedynie w spotkaniu, podobnie człowiek może wierzyć tylko podczas wydarzenia spotkania, wtedy jedynie Bóg objawia się jako działająca OSOBA. Jedynie w spotkaniu Bóg staje się konkretnym wydarzeniem". I tak „dla Pawła Bóg nie jest... nazwą na jakiś ontologiczny stan rzeczy, lecz osobą, stwórcą człowieka, który żąda od niego posłuszeństwa". Lecz to „posłuszeństwo" jest decyzją, która darowana mi jest jedynie w spotkaniu, które za każdym razem musi się na nowo wydarzyć i nie może być stanem posiadania.

Podobnie jak miłość drugiego człowieka jest tylko realna w wydarzeniu spotkania, określa moją egzystencję i nie może być przez nikogo postrzeżona jak tylko przeze mnie, o ile mnie spotka.

„Z zewnątrz miłość nie jest widoczna (obserwowalna, M. M.), lecz jest jedynie zjawiskiem humanistycznym lub psychologicznym, które może podlegać innym interpretacjom". Podobnie dzieje się w spotkaniu z Bogiem: „Bóg jest jedynie wtedy 'widoczny', gdy jego miłość staje się dla mnie wydarzeniem, gdy Bóg działa ku mnie, tzn. gdy On w objawieniu określa mą egzystencję (tzn. gdy okazuje się nie tylko granicą mej egzystencji, radykalnym pytaniem o Niego, lecz gdy spotyka mnie jako zwracająca się ku mnie, apelująca do mnie OSOBA), wtedy jedynie stał się On realnością w mym życiu" (G. Hasenhüttl).

„Znać Boga nie oznacza mieć (być może słuszny) pogląd i myśli na Jego temat, lecz poznać Go znaczy... uznać Go jako stwórcę i pozwolić się przez Niego określić", tzn. spotkać przez Niego.

O Bogu mówić nie można w oderwaniu od własnej egzystencji. Bóg jest tu (u Bultmanna) rozumiany jako wydarzenie, jako podstawa mojej egzystencji.

BÓG JAKO WYDARZENIE

Dawna teologia mówiła często o Bogu obiektywizując, z dystansu. Może to także powodowało podejrzliwość i niechęć u „niefachowców". Ale, jak pokazuje Bultmann, tutaj nie ma fachowców i laików. Bóg w swej właściwej prawdzie może być pojęty jako wydarzenie, jako czyn, jako SŁOWO porywające mnie. Dlatego Chrystus nazywany jest Logosem, słowem Boga, bo Bóg jako OSOBA — i jedynie wtedy może być „u Boga" — jest Wydarzeniem, Spotkaniem, działaniem w innym kierunku. Bóg prawdziwy jest wolny, gdy działa w stosunku do mnie.

(Niżej podpisany zdaje sobie sprawę, że „pisze więcej niż wie" i te zaimki: mi, mnie, ze mną, czytelnik ma rozumieć jako dotyczące Bultmanna i każdego człowieka, który stoi w spotkaniu, o którym tu mowa, np. czytelnika).

Chrześcijaństwo utrzymuje rzecz „skandaliczną", twierdzi, że miejscem, w którym dzieje się to spotkanie jest konkretny człowiek Jezus-Chrystus. On jest samym wydarzeniem OBJAWIENIA BOGA. Bultmannowi chodzi o zwrócenie uwagi nie na „fakt", który miał miejsce prawie 2000 lat temu, lecz na wydarzenie, spotkanie, które może się dziać i dzieje się stale tu i teraz. „Sens podarunku leży nie w samym podarunku lecz w czynie podarowywania..., sens wszystkiego tego, co stało się (i dzieje) historycznie, polega na w y d a r z a n i u s i ę, dzianiu się, które zawsze jest momentem, chwilą, w którym wszelkie istnienie znajduje (dopiero) swój sens". By to podkreślić, wielki historyk i badacz okresu wczesnego chrześcijaństwa powiada, że chrześcijanin nie potrzebuje mieć „historycznej" ciekawości, bowiem w różnych „darach" można nie znaleźć sensu i prawdy. Chrześcijanina obchodzi samo wydarzenie, które ciągle na nowo się dzieje i daje człowiekowi jego właściwą „eschatologiczną" egzystencję. „Chrystus-Jezus jest jako zdarzenie czynem rozrzutnie dającego się Boga" (G. Hasenhüttl). Nie w spekulacji, wnioskowaniu jestem gotów na wydarzenie, lecz w decyzji, decydowaniu się, w realizacji.

WIARA

Jak „widzieliśmy", Bultmann rozumie objawienie jako spotkanie Boga z człowiekiem. Gdy „patrzeć" na to wydarzenie spotka-

nia od strony człowieka, dochodzimy do tego, co w teologii współczesnej nazywa się WIARĄ. A więc wiarę można by scharakteryzować jako aktywne otworzenie się człowieka na spotkanie z Bogiem, jako proces, w którym egzystencja zostaje porwana przez wydarzenie Boga, w którym przeżywa to spotkanie jako Słowo Boże. A więc objawienie i wiara to dwie „strony" wydarzenia spotkania Boga z człowiekiem. Mało chyba jest terminów w teologii, których fałszywe „rozumienie" sprawiło tyle zamętu i szkody, jak pojęcie „wiary" jako czegoś, co przyjmuje się bez dostatecznej ewidencji i argumentów właśnie „na wiarę". Mylnie nazywa się wiarą przejmowanie jakiejś nauki, jakiegoś poglądu, który mógłby np. być badany przez instytut badania opinii publicznej i zapisany na papierze (Dorothee Sölle). Podkreślamy, że realizacja zdarzenia WIARY nie może być stwierdzona przez pytanie à la: „Czy Pan wierzy w Boga" albo „Co Pani sądzi o chrześcijaństwie". Teologia współczesna broni się przed tym tak częstym nieporozumieniem w sprawie WIARY przy pomocy pojęcia egzystencji, spotkania. Dlatego mówiliśmy o nich na wstępie. Jak ufam, czytelnik zauważył, że podejście Bultmannowskie ratuje wiarę przed dwoma głównymi nieporozumieniami:

a — ortodoksyjno-doktrynalnym, które chciałoby wiarę sprowadzić do faktów obiektywnych od Betleem do Wniebowstąpienia,

b — przed pietystyczno-subiektywistycznym, które redukuje wiarę do przeżyć podmiotu.

Dzięki ujęciu Bultmanna i współczesnej teologii unika się tej pozytywistycznej ontologii, w trybie której Bóg może być tylko albo faktem, albo poglądem (D. Sölle).

WIARA I ROZUMIENIE

Nie przypadkiem zatytułował Bultmann cztery tomy swych podstawowych rozpraw teologicznych *Glauben und Verstehen*. Przy dawnym niezrozumieniu wiara była czymś przeciwstawnym do rozumienia: czego nie rozumiem, w to jedynie mogę wierzyć; gdy rozumiem, to już wiara jest niepotrzebna, itd. Ale rozumienie jest czymś innym niż racjonalne wyjaśnianie. Widzieliśmy, że mogę r o z u m i e ć, czym jest wierność, miłość, przyjaźń wtedy tylko, gdy przyjmuję podarek wyświadczanej mi wierności, miłości i przyjaźni. „Wierność, miłość i przyjaźń pozostają dla mnie zawsze tajemnicą, którą wdzięcznie przyjmuję; nie pojmuję ich w racjonalnym myśleniu, ani przez logiczne wnioskowanie i zachowanie się innych ludzi, ani przez psychologiczną analizę, ani

nawet przez egzystencjalną analizę, lecz jedynie w egzystencjalnym otworzeniu się mej osoby na spotkanie". Rozumienie, o które tu chodzi, dzieje się jedynie w realizacji (*in actu*) i nie da się od niej oddzielić, jest związane ze spotkaniem tzn. historyczne... I tak np. w zachowaniu się w stosunku do rodziców rozumie się dziecko jako dziecko, a matka jako matka. Jako istniejącemu historycznie, w spotkaniu z miłością drugiego człowieka do mnie, jest mi darowane nowe rozumienie siebie (*Selbstverständnis*). Nie tylko realizuje się tu nowa świadomość, lecz cała moja sytuacja przemienia się. I gdy w tym spotkaniu rozumiem siebie, rozumiem też drugiego — i cały świat jawi się w nowym świetle. Wierzące rozumienie siebie egzystuje jedynie jako odpowiedź na wydarzenie eschatologiczne... „Wiara tzn. chrześcijańskie rozumienie siebie jest tym, czym jest jedynie w ustawicznym otwarciu się na czyn Boga w Chrystusie... Zrozumiałym jest, że tak jak poza wiarą nie jest widoczny 'obiekt' wiary, tak sama wiara jest poznawaniem i to dlatego, że objawienie Boga, w które wierzy wiara jest ALETHEIA (prawdą — M. M.), tzn. boską realnością, rzeczywistością, która jako taka obdarza życiem i jest mocą przenikającą istnienie ludzkie".

WOLNOŚĆ

Sprawa radykalnej wolności — wolności chrześcijanina — zajmowała Bultmanna stale. Wolność u Pawła i Jana jest zupełnie czymś innym niż u Żydów czy Greków. W pięknej pracy *Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichen Verständnis,* 1959 (*G. V.*, IV) („Idea wolności w zrozumieniu antycznym i chrześcijańskim") charakteryzuje Bultmann wolność w sposób niezwykły a konsekwentny. Jak mówiliśmy na wstępie, człowieczeństwo człowieka polega na jego otwarciu na świat i spotkanie, człowiek jednak stale zamyka się, jest spętany sobą.

„Paweł widzi, że totalne związanie człowieka ze swą przeszłością polega na tym, że w gruncie rzeczy człowiek czepia się siebie, trzyma się dawnej swej osoby, że w gruncie rzeczy wcale nie chce być wolny". I teraz następuje wspaniała „definicja" wolności: „Bowiem wolność oznacza radykalne wyrzeczenie się siebie, wiedzę, że człowiek zyskuje się (tzn. staje się sobą — M. M.) gdy się zatraca. Wolność oznaczałaby więc wiarę, otwarcie się bez reszty i zastrzeżeń na wszystkie spotkania, otwieranie się na to, co do człowieka przychodzi, na to, co Bóg przysyła. Być otwartym na to co przychodzi, tzn. zrezygnować z siebie, by przyjąć siebie przy-

szłego, siebie z przyszłości jako dar. Ta otwartość jest właśnie wolnością, w niej jedynie można podjąć, ciągle na nowo, prawdziwą wolną decyzję". Widzimy znów, że u Bultmanna i wolność nie jest czymś gotowym, czymś, co można posiąść, lecz podobnie jak wiara i miłość jest procesem, wydarzeniem, spotkaniem, spotkaniem z mocą, która w Nowym Testamencie nazywa się łaską-Chrystusem.

Wydarzenie spotkania pyta mnie, czy chcę się oddać i w spotkaniu otworzyć, czy też w zamknięciu się nieistotnie „egzystować", uczepiony przeszłości. Spotkanie przynosi mi wolność i bez tego zdarzenia radykalna wolność jest utopią i kłamstwem (G. Hasenhüttl). Konkretne wydarzenie wymyka się pojęciowemu pochwyceniu (ujęciu). Stoimy tu wobec paradoksu: jedności łaski i wolności — pozornej sprzeczności: skoro „jestem zależny" od tego kto mnie spotyka to „nie jestem wolny". Ale tę paradoksalną jedność (katolicy wolą mówić o „tajemnicy") próbować można rozumieć przez analogię przeżycia przyjaźni i miłości dwojga osób: „W miłości i przyjaźni pełne ufności oddanie jest wtedy jedynie prawdziwe, gdy jest wolną decyzją. A jednak człowiek ufnie powierzający się przyjacielowi wie, że zawdzięcza mu siebie. Wie, że swej przyjaźni i miłości nie realizuje jako dzieła, poprzez które zdobywa miłość czy przyjaźń drugiego; lecz że przyjaciel we wzajemności tak samo jest wolny jak on sam i że przyjaźń i miłość można jedynie podarować". Stoimy więc tu wobec największej aktywności decyzji, która jest jednocześnie przyjmującym otworzeniem się. Uprzytamnianie sobie tego paradoksu oszczędzałoby nam wielu rozczarowań, podejrzliwości i zazdrości...

W ten sposób otrzymują „rozwiązanie" takie problemy jak PREDESTYNACJA, SENS CIERPIENIA, HISTORII itd., które wg Bultmanna są pseudoproblemami pochodzącymi od kartezjańskiego schematu: podmiot-przedmiot, który da się prześledzić aż do stoików. Stale łapiemy się na patrzeniu obiektywizującym czy nawet estetyzującym, bo wolimy zachować stare ja niż ważyć się na ryzyko spotkania i zaangażowania.

Cóż sądzi Bultmann o politycznej wolności? Nowy Testament nie zajmuje się tą sprawą (bezpośrednio!). Uwalniając człowieka łaska nie wzywa go do ucieczki od świata i historii lecz umożliwia mu bycie odpowiedzialnym za świat, za ludzi, z którymi się spotyka, za sprostanie sytuacji życiowej. „Bowiem gdy czyni człowieka otwartym na spotkanie, czyni go otwartym na konkretne historyczne zadanie..." W idei wewnętrznej wolności spotyka się i zarazem rozchodzi starożytność i chrześcijaństwo. Bowiem u filozofów greckich zdobywa ją człowiek dzięki swej własnej sile —

w chrześcijaństwie natomiast jest ona darem, podarunkiem uwalniającej łaski Boga.

Mam nadzieję, że czytelnik widzi bezpodstawność zarzutu AKOSMIZMU w stosunku do Bultmanna. Interesującym jest, że stosunek do świata w Nowym Testamencie (u Jana i Pawła) jest skandalem nawet dla wielu teologów, bo stawiając zarzut akosmizmu Bultmannowi stawiają go (nieświadomie) chrześcijaństwu nowotestamentowemu: Bultmann jest w tej kwestii bardzo „ortodoksyjny".

ŚWIAT

Ponieważ zarzuty tego rodzaju pochodzą także i od wybitnych ludzi (np. Jaspersa) wydaje mi się, że warto wniknąć głębiej w to, co nazywa Paweł i Jan (a za nimi Bultmann) „światem". W Nowym Testamencie Bóg jest nazwany stwórcą świata i świat objawia Jego siłę i boskość — z drugiej strony szatan nazywany jest „księciem tego świata". Zdania wypowiadające negatywny stosunek do świata są głęboko ugruntowane: świat (gr. *kosmos*) jest w odróżnieniu od greckiego pojęcia kosmosu pojęciem historycznym, tzn. orientuje się według życia historycznego człowieka. Świat oznacza z początku zespół (*Inbegriff*) potencjalnie zadanych ludzkiemu życiu warunków i możliwości. W tym sensie świat jest stworzony przez Boga. Ale jako taki jest otwarty na interwencję człowieka, eksploatację i nadużywanie go. Wydaje się, że człowiek może dysponować światem i w ten sposób świat zaczyna uwodzić człowieka (który stale się chce asekurować), uwodzi go do rozkoszy, wygody a także do spazmatycznej, gorączkowej aktywności — do osiągnięć. W ten sposób świat staje się „tym światem" — sferą, która się uniezależniła od Boga a nawet stała się Mu wrogą. Świat zatraca swój charakter możliwościowy a staje się władczą potęgą, ponieważ człowiek, który uczynił ten świat obszarem własnych dyspozycji, popadł sam w jego niewolę, przez to, że uległ chęci ubezpieczenia się i asekuracji. Widzimy więc, że tym „światem" jest przede wszystkim stary człowiek (Adam).

„Odejście od świata" to przede wszystkim uwolnienie się od siebie tzn. uwolnienie się od chęci zabezpieczenia swego życia. Gdy wolność człowieka wierzącego nazwana jest w Nowym Testamencie uwolnieniem od grzechu, to „grzech w swej istocie nie jest niemoralnością lecz 'buntem przeciw Bogu' polegającym na tym, że człowiek chce zdobyć znaczenie (przed Bogiem) przez własny wysiłek i osiągnięcia, zamiast przyjąć to jako dar". Oznacza to jednocześnie: „Być wolnym od świata, to być wolnym od sie-

bie, tzn. być otwartym na przyszłość, nie asekurować, zabezpieczać się, lecz jakby oddać się przyszłości... a to oznacza być otwartym na to, co przynosi mi chwila, na spotkanie z ludźmi i na spotkanie z losem." Nierozumienie tego paradoksu prowadzi do głównego wykoślawienia chrześcijańskiego stosunku do świata: chęci realizowania odejścia od świata przez ucieczkę przed odpowiedzialnością za świat, jak w szeregu ruchów ascetycznych przeszłości.

EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA

Zwykle kojarzy się nazwisko Bultmanna z „demitologizacją". Sam Bultmann woli używać terminu bardziej adekwatnego i nie powodującego tylu nieporozumień: egzystencjalnej interpretacji. Ponieważ pokutuje jeszcze negatywny stosunek do mitu — podobnie zresztą jak do mistyki („obalmy ten mit!") — naszkicuję pokrótce, jak rozumie ten termin Tillich: Istnieje podstawowa różnica między SYMBOLEM a znakiem. Wprawdzie oba wskazują ponad siebie, ale podczas gdy znak ma charakter umowny i zatem można go zamienić na inny, to symbol partycypuje w rzeczywistości, na którą wskazuje, i dlatego symbolu, póki jest żywy, nie można zastąpić innym. Dalszą cechą symbolu jest jego zdolność otwierania głębi i wymiarów rzeczywistości, które w inny sposób nie są dla nas dostępne: są zamknięte. Przykładem tej funkcji symbolu jest prawdziwa sztuka. Dlatego tak nas porywa i pozwala zyskać nowy stosunek do egzystencji. I tak symbol otwiera człowiekowi ukryte głębie Boga z jednej strony, z drugiej rozsadza normalne zamknięcie się człowieka na to, co boskie. Gdy Bóg jest symbolizowany jako „ojciec", wtedy z jednej strony otwierają się nowe głębie ludzkiego ojcostwa a z drugiej otwiera nam się „serce Boga" i dowiadujemy się, że wolno nam się odnosić do niego jak dziecko do „ojca"...

Tillich powiada: „Gdy nazywamy Boga transcendentnym, to nie oznacza to, że bóstwu budujemy jakiś nadświat. Oznacza to, że skończony świat w swej najgłębszej naturze (istocie) wskazuje ponad siebie, że transcenduje siebie..." Religijny symbol posługuje się jako materiałem zwykłym doświadczeniem. Gdy mowa o Bogu, zwykły sens symbolicznego materiału jest jednocześnie afirmowany i negowany: afirmowany w znaczeniu transcendującym a negowany w werbalnym, „dosłownym" znaczeniu. Gdy tego nie czynić, tzn. nie „demitologizować" w znaczeniu Tillicha, to stworzenie jest rozumiane jako „magiczny akt, który miał miejsce w zamierzchłej przeszłości: upadek Adama zostaje geograficznie

zlokalizowany i przypisany jakiemuś człowiekowi... Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie są wtedy ujmowane jako zdarzenia fizyczne a powtórne przyjście Chrystusa jako kosmiczna katastrofa". Tillich uważa, że nie można zrezygnować z języka mitu i symbolu, gdy mówi się o sprawach boskich, nie można go wyeliminować z duchowego życia człowieka. W tym miejscu Tillich odbiega od Bultmanna: wprawdzie i Bultmann nie chce usuwać mitu z Nowego Testamentu ale chce go interpretować: ponieważ mit wyraża samozrozumienie człowieka, trzeba go interpretować „antropologicznie", to znaczy egzystencjalnie. Nowy Testament należy tak interpretować, by słuchający (czytający) przekonał się, że ta sprawa obchodzi go istotnie: *tua res agitur*. Że słowo tekstu apeluje do mnie i żąda czegoś ode mnie, a ja trafiony w mą egzystencję muszę się zdecydować. Tak więc interpretacja Tillicha jest szersza, może nowocześniejsza, za to Bultmannowska bardziej egzystencjalna i zaangażowana.

Ponieważ w gruncie rzeczy cały niniejszy artykuł traktował (implicite) o egzystencjalnej interpretacji, mogę na tym poprzestać. Jasnym stało się chyba dla czytelnika, że każde

RZETELNE KAZANIE (MEZGER)

uprawia świadomie czy nieświadomie egzystencjalną interpretację — „demitologizuje". Prace Bultmanna nad egzystencjalną interpretacją wyrosły z troski o to, by współczesnemu człowiekowi żyjącemu w stechnicyzowanym świecie, otworzyć Nowy Testament. Jak przekonać go, że choć odrzuciliśmy starożytny, mityczny światopogląd, jednak poselstwo chrześcijańskie jest tak samo aktualne jak 2000 lat temu. Bowiem centralną treścią wiary nie jest pouczenie na temat światopoglądu, lecz zwiastowanie, które bezpośrednio mnie dotyczy, niezależnie od tego, czy mój pogląd na świat jest naiwny czy naukowo-wyrafinowany.

Dzieło Bultmanna pomaga współczesnemu człowiekowi, ale jednocześnie stawia wielkie wymagania kaznodziei. (Nie zapominajmy, że w protestantyzmie ciągle jeszcze centralnym momentem niedzielnego nabożeństwa jest kazanie, sakramenty ciągle jeszcze odgrywają rolę dalszą). Przytoczę tu kilka zdań ucznia Bultmanna — Manfreda Mezgera, czołowego teologa duszpasterskiego, który idzie jeszcze dalej niż jego nauczyciel. „Gdy kaznodzieja jest nierzetelny i — powodowany lękiem czy nieporozumieniem — stara się swych dzisiejszych słuchaczy spętać ówczesnymi (tzn. świadków Jezusa) wyobrażeniami i środkami wyrazu, to sugeruje on wtedy błędne mniemanie, że wiara jest przyjęciem

niemożliwych lub absurdalnych wydarzeń i wyobrażeń. Kaznodzieja niszczy więc to, co tekst chce spowodować. Głoszenie słowa ma przecież sprawić, by to Jezus zaczął władać słuchającym, a nie świat dawnych wyobrażeń. O co chodzi w pytaniu o Boga okazuje się w określonym pytaniu o człowieka: 'Kim jesteś? Co czynisz? i jeszcze natarczywiej: Gdzie jesteś? Z kim masz teraz do czynienia?' Obawa wielu ludzi, że redukuje się tu teologię do antropologii jest nie na miejscu: Realność Boga w spotkaniu człowieka nie jest dogmatem optymistów lecz trzeźwym doświadczeniem całego człowieka". Na pytanie, które z pewnością nasuwało się niejednemu czytelnikowi: co mam czynić, gdy mnie Bóg nie spotyka[2] odpowiada Mezger:

„Gdy chcesz spotkać Boga lub coś o nim powiedzieć, to zacznij od swego bliźniego. Wtedy odejdzie cię ochota do wszelkiej spekulacji... Podanie kierunku nie jest identyfikacją (w tym wypadku Boga i człowieka — M. M.), lecz konkretyzacją. A to wielka różnica. Kazanie stanie się o wiele zrozumialsze i uczciwsze, gdy autor będzie to sobie uświadamiać... a słuchacz przyzna w swym sercu rację kaznodziei: 'on ma rację. Tak jest!'

Bóg nie jest jakimś bytem, lecz wydarzeniem (*Geschehen*), nie jest pojęciem lecz procesem. Kto na tym świecie mówi o Bogu nie odwołując się do zdarzenia jakie nastąpiło między człowiekiem a człowiekiem, ten nie mówi nic; co najwyżej żongluje wyrazem 'Bóg'. Ale temu wyrazowi nie można pomóc przez żaden apel do świętych uczuć. A to dlatego, że dziś nie interesują nas już definicje, interesują nas już tylko pytania o miejsce: 'Ty stale powtarzasz Bóg. Powiedz, gdzie go można spotkać, bym zrozumiał o co chodzi?' "

Widzimy, że teologia Bultmannowska jest tu jeszcze bardziej zradykalizowana, sam Bultmann nie mówi tak bezlitośnie:

„Pytanie o Boga jest bezpośrednim pytaniem o człowieka — uczymy się tego u Jezusa: Gdy ktoś pyta o Królestwo Boże, o zbawienie, o żywot wieczny, Jezus odsyła pytającego do jego historycznej rzeczywistości. Pytający albo się zgadza i jest posłuszny, albo zirytowany odchodzi. Jezus daje odpowiedzi w podobieństwie lub w pytaniu: 'Wiesz przecież, co masz czynić. Czy się rozumiemy?' Inaczej mówiąc: 'Nie spekuluj, jak gdyby było trudno usłyszeć wołanie tej godziny! Czyń to, a będziesz żył'. W swym jądrze i dziś kazanie nie mówi nic innego. Nie mamy Jezusa *in persona* wśród nas — a jednak jest On obecny *in persona*, gdy jego słowo dźwięczy poprzez nasze kazanie. Wydarzenie otworzenia się Boga dla nas ku nam następuje wtedy historycznie, ponie-

[2] Por. także mój artykuł *W człowieku spotkać Boga*, „Znak" nr 168.

waż dzieje się to tu, w tym miejscu, u nas. A więc pytanie o Boga, pojmowane jako będące równocześnie pytaniem o człowieka, nie jest samowolną redukcją teologii do antropologii, lecz jest rzeczowe i konieczne. Zwrócenie uwagi człowiekowi, który pyta o Boga, na sytuację, w której stoi, i na bliźnich, których napotyka, nie jest żadną 'redukcją'. Takie twierdzenie spotyka się prawie zawsze z protekcjonalnym osądem: A więc odrobina moralności? Z pewnością, o ile poselstwo Jezusa nie miało być niczym innym jak odrobiną moralności". (Mezger)

Kaznodzieja (i teolog) musi stać za tym, co głosi (o ileż wygodniejsza jest rola chemika czy matematyka).

Mezger nie jest teoretykiem: ma za sobą wieloletnie owocne kierowanie gminą, co sprawiło, że został po wojnie powołany na katedrę teologii duszpasterskiej i wychował już szereg pokoleń pastorów. Dlatego to, co mówi o kazaniu ma szczególną wagę...: „Niedobrze jest, gdy kazanie unika styczności z dzisiejszym światem... Zaświaty i świat marzeń nie zobowiązują do niczego. Gdy kazać o tej rzeczywistości, która jest rzeczywiście wśród nas i dzieje się przez nas i w stosunku do nas a nigdzie indziej, to wtedy coś dobiera się do skóry nie tylko słuchacza ale i kaznodziei, bowiem to, co mówi jest sprawdzalne".

Często słyszy się pytanie, czy egzystencjalna interpretacja nie uniemożliwia kazania, a czy rzetelność nie zubaża języka? Zaniepokojony sięgnąłem do *Kazań Marburskich* — wyboru kazań wygłaszanych przez Bultmanna w Marburgu w latach 1939—1950. Piękne są to kazania, pozbawione patosu i krasomówstwa. Trudno by zgadnąć, że mówi je wielki historyk, wybitny egzegeta, który zrewolucjonizował współczesną teologię. Ale w każdym z kazań czuje się, że to mówi człowiek bardzo mądry i dobry, mówi z własnego doświadczenia i przemedytowania. Kazania te promieniują spokojem i ufnością, a przecież wiele z nich było wygłaszanych w bardzo dla Bultmanna ciężkim okresie.

UWAGI NATURY BIOGRAFICZNEJ I BIBLIOGRAFICZNEJ

Rudolf Bultmann urodził się 20 sierpnia 1884 r. w Wiefelstede pod Oldenburgiem jako syn wiejskiego pastora. Uczęszcza do oldenburskiego gimnazjum (o 2 klasy niżej niż K. Jaspers). W r. 1912 docentura (N. T.) w Marburgu, w 1916 zostaje profesorem nadzwyczajnym we Wrocławiu, w 1920 r. — profesorem zwyczajnym w Giessen. Od r. 1926 w Marburgu.

Główne prace: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), *Jesus* (1926). Cztery tomy artykułów pt. *Glauben und Verstehen,*

cytowane jako G. V., tom I (1933), II (1952), III (1960), IV (1965). *Die Evangelie des Johannes* (1941), *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen* (1949), *Theologie des Neuen Testamentes,* (1953). Tom kazań *Marburger Predigten,* Tübingen 1956.

LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug* oraz jego piękny artykuł o Bultmannie w encyklopedii *Misterium Salutis,* T. I, 1965.

P. Tillich, *Systhematic Theology,* 3 tomy, szczególnie tom 1, 2 (istnieje przekład niemiecki).

M. Mezger, *Redliche Predigt* w dziele zbiorowym wydanym w 80-lecie urodzin Rudolfa Bultmanna: *Zeit und Geschichte,* Tübingen 1964.

W tym tomie znajduje się interesujący artykuł H. Otta, *Existentielle Interpretation und anonyme Christlichkeit.* Ott jest następcą Bartha w Bazylei.

J. B. Metz, *Entscheidung* w I tomie encyklopedii: *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* Monachium 1962.

Michał Mazur

RUDOLF BULTMANN

NAUKA A EGZYSTENCJA

I

NAUKĄ nazywamy metodyczne badanie zjawisk otaczającego i spotykającego nas świata, przyrody, historii, człowieka i ducha ludzkiego, badanie mające na celu zdobycie poznania „prawdy", tzn. poznania, jakimi zjawiska są „rzeczywiście", jakimi są „naprawdę". EGZYSTENCJĄ nie nazywamy bytu empirycznego, faktu, że coś „egzystuje" = ma miejsce, lecz specyficznie ludzki rodzaj (sposób) istnienia. Chodzi o istnienie człowieka, któremu byt został powierzony, dla którego ten byt może stać się problemem; człowieka, który potrafi mówić o spełnieniu lub niespełnieniu swego istnienia (bytu). Krótko mówiąc mamy na myśli odpowiedzialny osobowy byt, który jako byt w czasie ma swą własną historię.

Gdy n a u k a chce poznać zjawiska, czyni je przedmiotami myślenia — o b i e k t y w i z u j e je. Naukowe myślenie odchodzi od bezpośredniego spotkania ze zjawiskami i staje dystansując się naprzeciw nich — jako podmiot wobec przedmiotu. Naukowiec bada na przykład jako archeolog lub historyk sztuki tors Apollina — z jakiego jest materiału, jakiego stylu, by zlokalizować go historycznie. Poeta natomiast słyszy, jak to dzieło sztuki zwraca się bezpośrednio do niego: „Musisz zmienić swe życie" (Rilke w wierszu *Archaisches Torso Appollos*, M. M.). W naukowym myśleniu jest konsekwentnie i metodycznie wykształcone jedynie to, co dokonuje się co dzień w myśleniu i mówieniu o zjawiskach, z którymi styka się człowiek. Człowiek dochodzi do swego człowieczeństwa obiektywizując: i pojmuje siebie jako coś różnego od tego, co go spotyka. Spotykającym i napierającym na niego zjawiskom nadaje imiona i w ten sposób staje naprzeciw nich jako podmiot, jak to opisuje poglądowo mit o raju: Adam nadaje imiona „wszelkiemu bydlęciu, ptakom niebieskim i wszelkiemu zwierzęciu na polu". Wśród tych stworzeń nie ma istoty, która by

---

Artykuł dedykowany w r. 1955 Albertowi Schweizerowi w związku z jego 80-leciem — *Glauben und Verstehen*, tom III (M. M.).

pasowała do niego; on stoi naprzeciw tego wszystkiego i obiektywizując nazywa — jako podmiot nadający imiona, jako odróżniający siebie od nich człowiek (Rdz 2, 20). Obiektywizujący sens nadawania imienia pojawia się wszędzie w historii religii: gdy pierwotny człowiek nazywa niesamowite, napierające na niego moce, obiektywizuje je, czyni je poddanymi swemu myśleniu, może się do nich zwracać, czyni je dostępnymi swemu działaniu i uwalnia się od lęku przez obiektywizujące nadawanie imienia. Nazwany po imieniu demon da się odegnać, zniewolić; nazwany po imieniu Bóg daje się wzywać i czcić.

Nauka konsekwentnie i metodycznie wykształca myślenie obiektywizujące, a przez to, że zjawisko zostaje uczynione przedmiotem (obiektem), zostaje wyłączone działanie, które wywiera na mnie, lub znaczenie, które dla mnie posiada. Bowiem obiekt ma przecież być widziany takim, jakim jest sam w sobie, i nie ma być mowy o mnie — podmiocie. Moja recepcja jest czysto bierna w naukowym stosunku do przedmiotu, tzn. jest czysto odbiorczym zdezinteresowanym patrzeniem, w odróżnieniu np. od tego, co ten przedmiot ma mi do powiedzenia i memu osobistemu życiu. Aktywność naukowej postawy polega właśnie na realizowaniu zdezinteresowanego patrzenia — zdezinteresowanego w sensie wyłącznie osobistego zainteresowania. Wprawdzie mogę naturalnie zastanawiać się także nad działaniem i wagą jakiegoś zjawiska. Wtedy jednak przedmiotem myślenia jest właśnie stosunek podmiotu do przedmiotu, i właśnie ten stosunek jest widziany z dystansu — obiektywizująco.

Lecz dziś — wprawdzie nie dopiero dzisiaj — ale dziś ze specjalną natarczywością nabrało wagi pytanie: Czyż droga obiektywizującego myślenia jest rzeczywiście drogą wiodącą do poznania istoty zjawisk? Czyż obiektywizacja nie ma granicy i czy jest w ogóle możliwa? Czy istnieje poznanie zjawisk takich, jakimi są same w sobie?

We współczesnym przyrodoznawstwie pytanie to stało się szczególnie aktualne w dziedzinie fizyki atomu...

II

Tak jak w naukach przyrodniczych, powstaje i w naukach historycznych pytanie co do możliwości obiektywnego poznania. Pytanie to wydaje się nawet dużo bliższe laikowi; jest dla niego niemal oczywiste, że nie można osiągnąć prawdziwej obiektywności poznania historycznego. Ale zagadnienie to nie jest tak proste, jakby się to z początku zdawać mogło.

To, że subiektywność badacza dziejów zabarwia jego obraz historii, jest w pewnym sensie niewątpliwe... Historyk nacjonalistyczny rysuje inny obraz niż socjalistyczny, protestancki inny niż rzymsko-katolicki.

I tak można by pytać: czyż rzeczywiście nie ma obiektywnego poznania prawdy historycznej? Czyż wydarzenia i czyny nie są w historii stwierdzone w sposób pewny przez różnorakie dokumenty? A więc czy badanie naukowe nie może obiektywnie ująć rzeczywistego przebiegu procesów historycznych? Czyż historyk nie może poznać, jak tego chciał Ranke, „jak to było"? W rzeczy samej ścisłe metodyczne badanie może ogarnąć pewną obiektywnie określoną stronę historycznego procesu, mianowicie o tyle, o ile zjawiska historyczne są jedynie procesami, które rozegrały się w czasie i przestrzeni i są zlokalizowane czasowo i przestrzennie. Gdzie i kiedy Sokrates wypił puchar cykuty, kiedy Cezar przekroczył Rubikon, że ta lub tamta bitwa została stoczona wtedy i wtedy; że ta lub tamta katastrofa się wydarzyła — to da się stwierdzić obiektywnie. Nie wolno tu czynić zastrzeżenia, że wiele wydarzeń nie może być dokładnie ustalonych i opisanych, i że często można osiągnąć jedynie względną pewność z tej np. przyczyny, że źródła są niedostateczne lub niejednoznaczne, i że bystrość i zdolność kojarzenia każdego historyka mają swoje granice.

To wszystko nie ma zasadniczego znaczenia. Metodyczne historyczne badanie potrafi zasadniczo osiągnąć w tej mierze obiektywne poznanie.

Ale czyż to, co nazywa się h i s t o r i ą, jest już dostatecznie dostrzegane, gdy jedynie obszar takich uchwytnych w czasie i przestrzeni procesów bierzemy pod uwagę? A może dziejopisarstwo jest jedynie kronikarstwem i nowelistyką? Tak nie jest, już choćby z tego powodu, że historia jest zawsze także ruchem, procesem, w którym poszczególne wydarzenia nie stoją obok siebie ani nie następują po sobie bez związku, lecz są powiązane związkami przyczynowymi, a takie powiązanie zakłada przecież działanie sił. Nietrudno też zauważyć takie siły poruszające historię. Już pierwszy wielki historyk Zachodu, Tucydydes, wiedział, jak to ludzkie popędy i namiętności poruszają historię. Wszędzie żądza władzy, ambicja jednostek a także dążenie do władzy całych grup ludzkich, potrzeby oraz nędza gospodarcza i społeczna są czynnikami, które określają proces historyczny, ale są nimi także idee i ideały. W ocenie tych czynników różnią się poglądy historyków i nie ma instancji, która by mogła zadecydować, który pogląd jest słuszny.

Co więcej, do każdego historycznego wydarzenia należy jego znaczenie w powiązaniu biegu dziejów, znaczenie, które jakieś

wydarzenie podnosi do rangi wydarzenia historycznego. Co znaczyło dla historii Aten, a nawet historii ducha ludzkiego to, że Sokrates wtedy wypił cykutę? Co znaczyło dla historii Rzymu a nawet Zachodu to, że Cezar w r. 49 przed. Chr. przekroczył Rubikon? Czyż więc sąd nie zależy od subiektywnego stanowiska historyka? Czyż zatem musimy powiedzieć, że nie da się uzyskać obiektywnego historycznego poznania?

III

Zjawiska historyczne nie są wprawdzie wieloznaczne, ale są wielostronne. Mogą być widziane pod wieloma aspektami, z różnych perspektyw. A to dlatego, ponieważ sam człowiek jest istotą złożoną. Składa się on z ciała i duszy (lub jeśli ktoś woli: z ciała, duszy i ducha). Ma rozum i popędy, posiada potrzeby materialne i duchowe, wolę i fantazję. Człowiek jest istotą polityczną i społeczną, ale jednocześnie stanowi indywiduum, które zawsze posiada swe cechy charakterystyczne. A więc na wspólnotę między ludźmi można patrzeć nie tylko jako na jedynie polityczną i społeczną, ale także jako i na osobową. Jest zatem możliwe widzieć i opisywać historię jako historię gospodarczą, jako historię problemów, jako historię idei, ale także jako historię indywiduów i osobistości. W przedstawieniu historii mogą działać kryteria psychologiczne jak i etyczne, zainteresowania biograficzne jak i estetyczne. Każde z tych skojarzeń jest otwarte na jedną stronę zjawiska; pod każdym aspektem ukazuje się coś obiektywnie słusznego (o ile nie wkradły się błędy metodyczne). Obraz jest zafałszowany jedynie wtedy, gdy jakiś j e d e n sposób patrzenia staje się absolutny, gdy zostaje podniesiony do rangi dogmatu.

Dziejopisarstwo rozwijało się faktycznie w ten sposób, że po pokonaniu czysto kronikarskiego i nowelistycznego opisu zapanował najpierw polityczny punkt widzenia, ponieważ najpierw człowiek uświadamia sobie ruch historii w zmianach politycznych. Potem mogą jako reakcje na to zyskać przewagę inne punkty widzenia. Powstaje historia idei, historia gospodarki itd. W końcu współczesna historia próbuje powiązać różne punkty widzenia np. pod nazwą ogólnej historii kultury. Takie powiązanie da się zasadniczo pomyśleć. Zakłada ono przecież — o ile nie ma być to tylko powierzchowną kombinacją punktów widzenia — podstawowe ujęcie istoty historii, do którego dziś jeszcze nie doszliśmy. Poszczególnych historyków prowadzi zawsze jakaś problematyka. Temu nie można nic zarzucić, o ile ta problematyka nie staje się absolutna i gdy historyk jest świadom, że widzi

przedmiot z jednej określonej perspektywy, obok której inne perspektywy mają nie tylko swe uprawnienia, lecz także są konieczne.

Z każdej perspektywy widzi się coś obiektywnie słusznego. Subiektywność historyka (założywszy ścisłość jego metody) nie oznacza tego, że widzi on fałszywie, lecz że wybiera pewną perspektywę, że wychodzi od określonego postawienia problemu. Bez tego nie jest możliwe zarysowanie obrazu historii, który by wychodził poza opis kronikarski i nowelistyczny i starał się pokazać grę sił i powiązania historii. Historyk nie fotografuje historii, tak samo jak malarz nie fotografuje twarzy czy krajobrazu.

IV

Poza momentem perspektywy należy zastanowić się i uwzględnić jeszcze coś innego, co chciałbym nazwać momentem EGZYSTENCJALNEGO SPOTKANIA. W powstawaniu naukowego obrazu historii, historyk bierze udział swą egzystencją, bowiem zjawiska historyczne nie są tym czym są — to znaczy właśnie jako zjawiska historyczne — bez pojmującego je podmiotu.

Nie wystarcza bowiem rzec, że zjawiska stają się historycznymi przez to, że są widziane z określonej perspektywy, że są pojmowane jako człony pewnej struktury wydarzeń. Ten pogląd kryje w sobie niebezpieczeństwo chybienia właściwej istoty historyczności wydarzeń i rozumienia biegu dziejów w analogii z procesem przyrodniczym, jak to miało lub ma miejsce w tzw. historyzmie. Już w wyborze perspektywy będzie odgrywało rolę to, co nazywamy egzystencją historyka, jego egzystencjalne spotkanie z historią.

Historia zaczyna dopiero mówić, tzn. otwierać swą istotę temu, kto sam stoi w historii i bierze w niej udział. Jemu dopiero stają się widoczne zjawiska historyczne i ich sens. Nie znaczy to oczywiście, że pojmujący podmiot przypisuje im, wedle subiektywnego widzimisię, jakiś sens, którego same nie posiadają. Trzeba wyraźnie podkreślić, że prawdziwy stosunek historyka do dziejów nie może być pojmowany wedle tradycyjnego schematu: stosunku podmiotu do przedmiotu. Wydarzenia czy historyczne postacie nie są „same w sobie" historycznymi zjawiskami w ogóle, także nimi nie są jako człony jakiegoś związku przyczynowego. Są nimi jedynie *w swym odniesieniu do przyszłości*, dla której mają znaczenie i za którą teraźniejszość ponosi odpowiedzialność. Można więc tak powiedzieć: do każdego historycznego zjawiska należy jego własna przyszłość, w której dopiero okazuje się, czym ono jest. Dokładniej: w której to przyszłości *coraz bardziej*

pokazuje się to, czym to zjawisko jest. Bowiem ostatecznie okaże się tym, czym jest, dopiero wtedy, gdy historia osiągnie swój koniec.

Staje się zatem zrozumiałe, że pytanie dotyczące sensu biegu historii i kształtujących ją wydarzeń otrzymało jakąś odpowiedź (i że w ogóle takie pytanie zostało postawione) dopiero w obrębie poglądu, który głosił, że zna koniec historii. Poglądem tym była żydowsko-chrześcijańska eschatologia. Pogańska starożytność nie znała jeszcze tego pytania a filozoficzne myślenie starożytności nie rozwinęło jak wiadomo filozofii dziejów. Stało się to dopiero w obrębie chrześcijaństwa, bo właśnie ono uważało, że zna koniec dziejów. W czasach nowożytnych to eschatologiczne patrzenie na historię zostało zsekularyzowane u Hegla, który na swój sposób uważał, że zna koniec historii, i na tej podstawie interpretował bieg dziejów.

Choć dziś nie uzurpujemy sobie tego, że znamy cel i koniec dziejów, i dlatego pytanie, jakim jest sens c a ł e g o biegu historii, stało się bezsensowne, to jednak jest sensowne pytać o sens tej historii, z której my przychodzimy, jako z naszej historii, a nawet pytanie to jest konieczne. Jest to pytanie o to, jakie mają znaczenie zjawiska historyczne, na które patrzymy wstecz, dla teraźniejszości, którą przyszłość wzywa do odpowiedzialności. Na takie pytania może odpowiedzieć jedynie dana teraźniejszość, ale pytania te żądają odpowiedzi. I dopiero to zrozumienie pozwala odpowiedzieć także na pytanie: po co w ogóle nauki historyczne?

Oto przykłady: w obliczu problemu stosunku wyznań do wychowania — rozpad jednolitej kultury średniowiecza. Lub w obliczu pytania, jak dzisiejszy człowiek ma rozumieć siebie w swym stosunku do świata — sprawa rozsypania się światopoglądu średniowiecznego. Czy też Rewolucja Francuska — w obliczu problemu autorytatywnego porządku państwa. Lub w obliczu problemu porządku gospodarki — sprawa powstania kapitalizmu i socjalizmu.

W takiej historycznej refleksji zjawiska dziejów stają się rzeczywiście zjawiskami historycznymi i zaczynają odsłaniać swój sens. A to właśnie znaczy: nie można osiągnąć obiektywności historycznego poznania ani w sensie jakiegoś ostatecznego poznania, ani w tym sensie, że jakieś zjawisko może być postrzeżone samo w sobie w czystej biernej recepcji historyka. Właśnie tego *An-sich-Sein* rzeczywistego historycznego zjawiska nie ma w ogóle.

Jest chyba już jasne, że wszystko to nie znaczy, iż poznanie historyczne jest subiektywne w tym sensie, że zależy od indywidualnego widzimisię „podmiotu", historyka. Gdy historyczna

problematyka wyrasta z historycznego zaangażowania odpowiedzialnego historyka, to zawiera ona w sobie gotowość słyszenia wezwania, które spotyka go w zjawisku historycznym. Właśnie dlatego ważne jest wymaganie dotyczące wszelkiego naukowego badania, wymaganie nie czynienia założeń (*Voraussetzungslosigkeit*) także i w stosunku do badań historycznych. Oczywiście nie wolno historykowi zakładać wyników swej pracy, musi on przytłumić wszystkie swoje ewentualne życzenia w stosunku do tych wyników. Nie oznacza to jednak, że musi wygasić swą osobistą indywidualność, by uzyskać obiektywność poznania. Przeciwnie! Prawdziwe historyczne zrozumienie historii zakłada właśnie możliwie wielką żywość rozumiejącego „podmiotu", możliwie bogaty rozwój jego indywidualności. Jedynie ten, kogo porusza branie udziału w historii, a to znaczy: jedynie ten, kogo otworzyła na mowę historii odpowiedzialność za przyszłość, potrafi rozumieć historię. W tym sensie najbardziej „subiektywna" interpretacja dziejów jest właśnie najbardziej „obiektywna". Jedynie ten, kogo poruszyło pytanie jego własnej historycznej egzystencji, potrafi usłyszeć wezwanie historii.

Także i w tym przypadku powstaje ze zrozumienia historii naukowy „obiektywizujący" opis. Bowiem także i w tym przypadku zdobyty obraz poznawczy nie jest produktem „podmiotu", projekcją w przeszłość jego fantazji, lecz powstaje ze spotkania historyka z dziejami, których wezwanie słyszy. Żywa partycypacja historyka w dziejach, jego egzystencjalne spotkanie z nimi przesuwa się jednak do roli środka zdobycia „obiektywnego" poznania historycznego. Najintensywniej i najbardziej namiętnie zaangażowany historyk zmusza się do takiego postrzegania, które osiąga najwyższy stopień obiektywności. Jedynie w ten sposób może on przedłożyć innym swe poznanie do uznania lub krytyki zamiast trwać w monologu lub popaść w liryczne deklamacje. Każde naukowe badanie oczekuje dyskusji, w której poznanie musi zdać próbę.

V

Ale czyż istnieje także jakieś myślenie i mówienie, które z natury rzeczy nie jest obiektywizujące? Tak jest, o ile istnieje postrzeganie, które nie dzieje się z dystansu niezainteresowania, w bierności czystej recepcji, lecz które żyje w zainteresowanej aktywności osoby, egzystencji. Ale czyż nie dotyczy to także rozumienia historii? Z pewnością! Ale podczas gdy rozumienie historii staje się zaraz środkiem obiektywizującego opisu i swój obraz poznania (*Erkenntnisbild*) poddaje pod dyskusje, to z egzystencjalnego rozumienia, które za każdym razem jest moim (tzn. nieprzekazywalnym, M. M.), może wprawdzie wypływać jakaś

praktyczna postawa życiowa, lecz nie może wyniknąć żaden obiektywizujący opis.

Oto prosty przykład: To, że mój ojciec jest moim ojcem, da się — jakby się zdawać mogło — stwierdzić obiektywnie a także zauważyć przez obserwację. Ale to, że jest moim ojcem, to da się postrzec w gruncie rzeczy przez jednego tylko człowieka, mianowicie przeze mnie; i to w dodatku przeze mnie nie w jakiejś niezainteresowanej obserwacji lecz jedynie w osobistym spotkaniu, w którym on mi jest ojcem a ja pozwalam mu być mi ojcem. Albo — gdy chciałbym upewnić się przez obserwację o przyjaźni mego przyjaciela, np. przez psychologiczną analizę, to już przez to samo zniszczyłbym stosunek przyjaźni, który może bazować jedynie na gruncie wzajemnego doświadczenia. Zaufanie zawiera w sobie ryzyko. Bez takiego ryzyka nie ma w ogóle osobowego stosunku między dwiema osobami.

Młody człowiek, który chciałby poznać swą przyszłą narzeczoną zasięgając informacji biura detektywów, w ogóle nie pozna jej w jej osobowym istnieniu, ponieważ to nie jest dostępne obiektywizującemu patrzeniu, lecz otwiera się jedynie egzystencjalnemu spotkaniu.

Zegarek, który podarował mi niegdyś ojciec, jest dla obiektywizującego patrzenia zegarkiem jak wiele innych. Jego cechy szczególne mogą być określone na gruncie klasyfikacji zegarków wedle obiektywnych wzorców: np. jako wyrób szwajcarski posiadający taki a taki werk, zegarek, który można nabyć za określoną kwotę pieniędzy. Jest on wymienialny na tak samo skonstruowany, tak samo wartościowy zegarek i gdybym go np. zgubił, mógłbym go zastąpić przez takiż zegarek. Ale jako podarunek mego ojca nie jest on ani wymienny ani zastępowalny; bowiem właśnie to, dzięki czemu jest on dla mnie darem mego ojca, nie jest ani wymienne ani nie da się zastąpić. W zegarku tym spotykam ciągle na nowo miłość i dobroć mojego ojca, a te przecież dadzą się doświadczyć jedynie w spotkaniu.

Gdybym chciał rzec, że przecież można stwierdzić, czy ten zegarek jest podarkiem mego ojca, to nie byłoby to fałszem. Ale gdy włączam miłość i dobroć mego ojca w obszar obiektywizującego myślenia, to niszczę ich specyficzny charakter, który mają one jedynie jako mnie spotykające. Łatwo to uwidocznić w ten sposób, że jakiś syn, który konstatuje dobroć swego ojca jako obiektywny fakt, n a p o d s t a w i e k t ó r e g o pozwala sobie na różne rzeczy, np. na zaciąganie długów licząc na dobroć swego ojca, miłości tej w ogóle nie postrzega. W przeciwnym bowiem razie ojcostwo jego ojca nie byłoby umożliwieniem jego lekkomyślności i samowoli lecz skazującym wyrokiem, tak jak w przypadku „syna

marnotrawnego" w paraboli Jezusa, w której przeciwstawione jest prawdziwe i fałszywe synostwo. Zachowanie się prawdziwie synowskie nie czyni ojcostwa elementem kalkulacji. Nie jest ono dla prawdziwego syna jakimś faktem empirycznym, z którego można startować.

Ponieważ moje właściwe istnienie mam tylko w bycie osobowym — a to oznacza: moją egzystencję w stosunkach osobowych, to wynika stąd, że moja egzystencja nie da się zobiektywizować. Oczywiście można obiektywnie zastanawiać się nad egzystencją, tzn. nad tym, co w ogóle egzystencja oznacza, nad jej istotą. Ale taka refleksja stwierdza, że egzystencja jest za każdym razem moją egzystencją i że jedynie ciągle na nowo może być przejmowana lub realizowana. A to oznacza właśnie, że egzystencja zawsze jest wydarzeniem w momentach decyzji. Nie jest ona niczym istniejącym empirycznie lecz zawsze i tylko czymś dziejącym się. Moje istnienie jako ojca, syna, małżonka lub przyjaciela nie przebiega jako zjawisko przyrody, lecz stale wystawiane jest na próbę, i może być zdobyte lub stracone jedynie w mych decyzjach. Jego ciągłość nie jest naturalna lecz historyczna. Nie oznacza to bynajmniej, że każda decyzja musi być zawsze uświadomiona.

Decyzja polega na uchwyceniu sytuacji, chwili, w której jestem wzywany w mej egzystencji, jako ja, jako osoba. Już przez to staje się jasne, że nieobiektywizowalność egzystencjalnej decyzji nie oznacza jej całkowitej subiektywności, że nie jest ona bezdenną samowolą, której nie odpowiada żadna „obiektywna" rzeczywistość. [1] Jednak tej rzeczywistości nie da się zobaczyć w obiektywizującym patrzeniu lecz jedynie w spotkaniu. Żadna historyczna lub socjologiczna analiza sytuacji nie potrafi dać odpowiedzi stwierdzającej co tutaj i teraz właśnie jest ode mnie żądane. Taka analiza może jednak być konieczna, bym zobaczył wachlarz możliwości konkretnej decyzji. O ile nie żąda się ode mnie tylko czegoś, np. oddania głosu na jakąś partię, lub decyzji, czy mam objąć jakiś określony urząd, lecz gdy to ja jestem żądany, żadna analiza nie może za mnie przejąć odpowiedzialności decyzji. Może stać się akurat przeciwnie: że gdy wiem, że to ja jestem żądany i nie uciekam przed tym żądaniem, to dopiero wtedy widzę spokojnie i jasno możliwości i warunki praktycznej decyzji.

Tak jak muszę egzystować jako osoba w obrębie najbliższego kręgu osobistych spotkań i w sferze społecznego i politycznego

---

[1] Takie nieporozumienie występuje być może u J. P. Sartre'a, ale nie chciałbym wydawać na ten temat sądu.

życia, tak samo dzieje się w spotkaniu z losem. Zawsze bowiem jest sprawą decyzji, jak przyjmuję i przeżywam los, czy się otwieram na niego czy też zamykam. Gdyby ktoś utrzymywał, że jest to sprawą światopoglądu lub wiary, to przecież próba światopoglądu czy wiary jest zawsze sprawą decyzji. Bo nie posiada się światopoglądu i wiary tak, jak to ma miejsce w przypadku poznania naukowego. Wiara i światopogląd są ciągle na nowo wystawiane na próbę przez spotkanie z losem i są tylko wtedy prawdziwe, gdy ciągle na nowo aktualizują się.

Wymagana ode mnie w pewnym momencie decyzja wyrywa mnie w pewien sposób z ciągłości mego trybu życia. W pewien sposób! W decyzji bowiem chodzi zawsze o zajęcie postawy wobec mojego dotychczasowego bytu empirycznego, któremu mam albo dochować wierności albo odwrócić się od niego ku nowemu życiu. Ale gdy ciągłość mego bytu empirycznego staje się problematyczna przez jakieś nowe spotkanie — to moment decyzji jest czymś izolowanym. Dokładniej mówiąc: nowe TERAZ i moja decyzja nie da się wydedukować z minionej przeszłości, podczas gdy jakieś naukowe zrozumienie może być wynikiem uprzednich zrozumień.

Fakt ten pokazuje jeszcze inną różnicę między egzystencjalną percepcją a obiektywizującym myśleniem. Myślenie to rozumie swój przedmiot znając strukturę zakresu przedmiotów, do którego on należy. W dziedzinie obiektywizującego myślenia rzecz ma się następująco: jakieś zjawisko jest tak długo niezrozumiałe, jest zagadką, niewiadomą, dopóki nie zostanie umieszczone na określonym miejscu w tej strukturze, która jest właściwa temu zakresowi przedmiotów. Nic radykalnie nowego nie może się tu właściwie pojawić, każdy fakt jest w gruncie rzeczy z góry przewidziany w teorii, która zawsze kieruje badaniem danego obszaru przedmiotów. Jakieś zjawisko może być tu nowym w tym sensie jedynie, że pojawia się jako nowa konstelacja możliwości czy sił dopuszczalnych w tej dziedzinie. Ale możliwości te są ograniczone. Gdy pojawia się coś, co nie da się zrozumieć wychodząc z dotychczas znanych możliwości, to obiektywizująca nauka nie może zadowolić się rejestracją tego faktu a tym bardziej przyjąć ingerencji jakiejś mocy z zaświatów. Wtedy następuje tzw. kryzys podstaw (*Grundlagen-Krisis*) danej nauki. Tzn. dana nauka rewiduje swe dotychczasowe założenia, poznaje, że dotychczasowa teoria, która rządziła tym obszarem zjawisk, już nie wystarcza i próbuje stworzyć nową teorię, dzięki której niezrozumiałe w starej teorii zjawisko staje się zrozumiałe.

Zjawiska są dla obiektywizującego patrzenia jakby nieruchome. Jakby; można bowiem także ruch poddać obiektywizującemu patrzeniu. Wtedy ruch jako całość staje się czymś zatrzymanym

lub nieporuszającym się. Jest to widoczne w eksperymencie, w którym ruch może być dowolnie produkowany. (Jeszcze bardziej widoczne jest to w matematycznym ujęciu ruchu jako punktu przestrzeni nieskończenie wymiarowej; przyp. M. M.). Ruch „musi pozwolić" na to, by stać się obiektem obserwacji.

Egzystencjalne zdarzenia nie są nieruchome i nie pozwalają, by je produkować i by stały się przedmiotem obserwacji. Stąd właśnie ryzyko w osobowej relacji zaufania i miłości. Nie mogę najpierw obejrzeć sobie spotykającego mnie zaufania, darowanej mi miłości po to, by potem stwierdzić, że spotykający mnie człowiek jest rzeczywiście godny zaufania i dobry. Dane mi w darze zaufanie, podarowaną mi miłość mogę rozpoznać jedynie w otwartej ufności. Nie mogę też oglądać mych własnych decyzji, mogę je jedynie podejmować. Temu, kto łudzi się, że mógłby uniknąć ryzyka decyzji przez obiektywne stwierdzenie tego, co ma uczynić i co czyni, powiada Luter: *Pecca fortiter!* Kto przed decyzją przypatruje się sobie, ten podjął już decyzję — co oczywiście nie znaczy, że nie trzeba zadawać sobie pytania: „Czy mogę to lub tamto wziąć na siebie?" Ale w tym zadawaniu sobie pytania została już podjęta decyzja, mianowicie: wzięcia odpowiedzialności. Nie mogę też patrzeć obiektywizująco wstecz na moje decyzje i wystawiać sobie cenzurki czy dobrze się zdecydowałem czy nie. Zawsze muszę brać na siebie ryzyko, czy moja decyzja była właściwa czy nie. (por. 1 list do Koryntian, 4, 4). Rzeczowe spojrzenie wstecz nie może być dokonane przez obiektywizującą refleksję, może jedynie narzucić mi się przez oskarżające mnie sumienie.

VI

Mam nadzieję, że stało się jasne, iż można mówić i myśleć o egzystencji jedynie w tym sensie, że to tylko pojęcie egzystencji jest eksplikowane — jak to właśnie miało miejsce w powyższych wywodach. Z nich wynikało przecież, że egzystencja, z natury rzeczy, jest zawsze moją egzystencją, o której nigdy nie potrafię mówić, lecz z której jedynie mogę mówić.

To zrozumienie ma dla teologii tę konsekwencję, że nie jest możliwe mówić o Bogu w sposób obiektywizujący. Oczywiście mogę rozwijać — podobnie jak na temat egzystencji — sens idei Boga i wiary w Boga. Nie mogę jednak obiektywizując mówić o samym Bogu, który spotyka mnie za każdym razem jedynie w swym słowie trafiającym w mą egzystencję. O nim da się mówić jedynie z egzystencji: w bojaźni i drżeniu, w podzięce i ufności. Dobroci Boga nie mogę konstatować obiektywnie tak,

bym mógł na nią rachować. Nie jest ona warunkiem początkowym mego wyrachowania. Mogę ją rozpoznać jako dobroć jedynie w decyzji wiary, w oddaniu. Nie mogę rozpoznać boskiej wszechmocy w obiektywizującym postrzeganiu i nie mogę rachować na nią jak to dzieje się w często słyszanym zdaniu: „Skoro Bóg jest wszechmocny, to może on uczynić to lub tamto". Mogę tę wszechmoc uznać jedynie jako pokonany przez Boga w mojej egzystencji.

Bóg nie jest jakąś wielkością, która ma swe miejsce w obrębie kosmosu, tak by mógł być uważany nawet za wielkość szczytową. Bóg nie jest nieruchomy i nie da się zdegradować do przedmiotu obserwacji. Nie można go widzieć, jedynie słyszeć. Niewidzialność Boga nie ma przyczyny w nieudolności naszych organów zmysłowych, lecz należy ją zasadniczo rozumieć jako transcendowanie obszaru obiektywizującego postrzegania. Jego objawienie jest objawieniem *(Offenbarung)* jedynie *in actu* i nie stanie się widocznością *(Offenbarkeit)*. Wierzący Jego słowu posiada pewność *certitudo* w egzystencjalnym akcie wiary, ale nie posiada żadnej *securitas*. Bowiem Boga nie można zatrzymać w wierze, w tym sensie, jakoby wierzący mógł spojrzeć wstecz na swą wiarę jako na raz na zawsze podjętą decyzję (pytanie: „czy ten człowiek jest wierzący" — jest więc źle postawione, M. M.). Bóg transcenduje zawsze to, co raz uchwycone, to znaczy: d e c y z j a m o j e j w i a r y j e s t j e d y n i e p r a w d z i w a j a k o s t a l e n a n o w o p o d e j m o w a n a. „Bóg jest tym, który stale idzie dalej" (Rilke). W żadnym „teraz" nie da się pochwycić i zatrzymać, lecz jest tym, który żąda stale mej decyzji. Jest przede mną zawsze jako przychodzący i to j e g o u s t a w i c z n e p r z y c h o d z e n i e (*Zukünftligkeit*) j e s t j e g o t r a n s c e n d e n c j ą.

Rudolf Bultmann
tłumaczył Michał Mazur

Ks. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

R. BULTMANN I JEGO KRYTYKA NOWEGO TESTAMENTU

1. NAUKOWA DZIAŁALNOŚĆ R. BULTMANNA

Nazwisko Bultmanna (ur. w 1884 roku) od wielu lat nie schodzi z łamów prasy, a z książek i artykułów wywołanych jego poglądami można by utworzyć niemałą bibliotekę. Należy on niewątpliwie do najprzedniejszych egzegetów naszych czasów. Jeżeli wiek XIX upłynął pod znakiem polemik z poglądami D. F. Straussa (1808—1874), F. Chr. Baura (1792—1860), a w końcu E. Renana (1823—1892), to egzegetyka wieku XX-go jest związana nierozdzielnie z nazwiskiem Bultmanna.

Naukowa działalność tego egzegety trwa od przeszło pięćdziesięciu lat i można w niej bez trudu odróżnić dwa etapy: etap pierwszy obejmuje lata 1910—1941, a etap drugi — lata po drugiej wojnie światowej wypełnione dyskusjami wokół ksiąg Nowego Testamentu i zasad ich interpretacji.

Już w pierwszej swojej książce pt. *Styl nauczania Pawłowego a diatryba cynicko-stoicka* [1] Bultmann wykazał swe talenty interpretacyjne i to na szerokim tle porównawczym z literaturą grecką, którą zna gruntownie. Późniejsze jego artykuły w sztandarowym *Biblijno-teologicznym słowniku do Nowego Testamentu* należą do najlepiej udokumentowanych pod tym względem. Z tej znajomości helleńskiego świata biorą początek jego zamiłowania do studiów porównawczych chrześcijaństwa z synkretyzmem grecko-wschodnim, którym pozostał wierny do końca.

Akademicka kariera Bultmanna związana jest z Marburgiem. Tu habilitował się w r. 1912, aby po krótkim pobycie na profesurze we Wrocławiu (1916—1920) i w Giessen (1920—1921) wrócić do Marburga i pozostać tam do końca swego nauczania na uniwersytecie. Już w czasie jego powtórnego pobytu w tym mieście

[1] *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.

ukazała się druga z kolei jego książka pt. *Historia tradycji synoptycznej*[2], niewielkich wprawdzie rozmiarów, ale o decydującym dla egzegetyki Nowego Testamentu w wieku XX-ym znaczeniu. Była ona nawiązaniem do wydanej dwa lata przedtem książki M. Dibeliusa (1883—1947) o metodzie historii form literackich[3] i miała odtąd stanowić programową pozycję tego nowego kierunku badań nad Ewangeliami.

Zdaniem Bultmanna Ewangelie nie są dokumentami historycznymi w tym sensie jakoby były miarodajnymi w dotarciu do Jezusa historycznego, Jego nauk i zdarzeń z Jego życia, ale jedynie wiary i przekonań pierwotnej gminy chrześcijańskiej, wyrastających nie z historii ale z potrzeb kultu. Dowiadujemy się z nich jedynie o Chrystusie wiary, a nie o Jezusie historii. To swoje stanowisko Bultmann uzasadniał również w książce pt. *Badanie Ewangelii synoptycznych*[4]. Toteż z niemałym zdziwieniem przyjęto jego kolejną publikację pt. *Jezus*[5], przeznaczoną dla szerokiego ogółu. Tytuł zdawał się bowiem obiecywać jakąś próbę dotarcia właśnie do Jezusa historycznego, tym bardziej, że i seria w jakiej książkę wydano na to wskazywała[6].

Były to wszakże tylko pozory. Jej treść w niczym nie odbiegała od poglądów autora wyrażonych gdzie indziej, a wiejący z jej kart sceptycyzm utwierdzał tylko w przekonaniu, że Bultmann ostatecznie zrezygnował z dotarcia poprzez Ewangelie do Jezusa historycznego.

Stało się to zupełnie jasne dopiero w wiele lat później, gdy ukazało się jego zasadnicze dzieło: *Ewangelia Jana*[7]. Jest to dużych rozmiarów (ponad 600 stronic) komentarz napisany według najlepszych wzorów przeszłości, z olbrzymią erudycją i wnikliwością, a wydany w znanej serii zapoczątkowanej przez H. A. W. Meyera. Ta wręcz pokazowa erudycja: filologiczna, literacka i historyczna z uwzględnieniem szerokiego tła religii Bliskiego Wschodu jest od pierwszych kart nasiąkła filozofią egzystencjalną w ujęciu M. Heideggera. Jest to zatem Ewangelia Jana widziana oczami egzystencjalisty. Historia straciła na tym wiele, Jezus z Nazaretu jest właściwie tworem gnostycko-synkretystycznych prądów krzyżujących się na Wschodzie w początkach chrześcijaństwa, ale nie przekreśla to bynajmniej Jego znaczenia dla czło-

---

2 *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921. Wyd. 3-cie, Göttingen 1957.

3 *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919. Wyd. 2-gie, Tübingen 1933.

4 *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen 1925.

5 *Jesus*, Berlin 1926.

6 Tytuł serii brzmi: *Die Unsterblichen*.

7 *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941. Wiele wydań późniejszych.

wieka dzisiejszego, jeśli podejmie on wielką decyzję wyrwania się z lęku i z niepewności swej przemijającej egzystencji, na rzecz ufnej wiary w to co nieprzemijające i wskazujące mu sens życia. Tylko ta druga forma egzystencji zasługuje na nazwę autentycznej.

We wszystkich dziełach powyższych Bultmann zajmował się właściwie krytyką literacką z niewielkim tylko uwzględnieniem krytyki historycznej nie mieszczącej się właściwie w jego polu widzenia. Tam, gdzie dla innych komentatorów po krytyce źródeł — Ewangelii czy ksiąg Nowego Testamentu w ogóle — zaczynała się krytyka historyczna, Bultmann przywoływał na pomoc, dla utrzymania — jak mówił — religijnego znaczenia tych ksiąg, filozofię egzystencjalną. Czynił to jednak w tym pierwszym okresie swojej działalności zakończonym wydaniem komentarza do Ewangelii Jana dyskretnie, odwołując się do specjalistów, z którymi wszczynał dyskusję.

Rok 1941, data wydania omawianego komentarza, jest już początkiem drugiego etapu w działalności naukowej Bultmanna, w którym szuka on już innych odbiorców, odwołując się nie do ciasnego grona specjalistów, ale do szerokiego ogółu wierzących z konkretnym programem uzgodnienia Nowego Testamentu z wymaganiami współczesnego człowieka. Na odbywającej się w lecie 1941 roku sesji „Towarzystwa Teologii Protestanckiej" Bultmann wygłosił wykład na temat *Nowy Testament a mitologia* [8]. Miało to charakter manifestu, zmierzającego do wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji z prowadzonych w etapie pierwszym badań krytycznych. Tak też zostało zrozumiane nawet przez zaniepokojone władze kościoła luterańskiego i tylko wojna przeszkodziła szerszym odzewom tego wystąpienia. Z chwilą jej zakończenia wokół poglądów Bultmanna wszczęto dyskusje, polemiki czy apologie wypełniające właściwie w egzegetyce biblijnej z różnym nasileniem okres ostatnich dwudziestu lat, tak żywo przypominający spory naukowe ubiegłych stuleci.

Podczas gdy wokół jego poglądów toczyły się dyskusje, a niejednokrotnie i gwałtowne polemiki, Bultmann nie pozostawał bynajmniej bezczynny. W szeregu doraźnych publikacji zebranych później w drugim i trzecim tomie: *Wierzyć i Rozumieć* [9] precyzował swe stanowisko i odpowiadał na zarzuty. W tym czasie również wydał przeznaczoną dla szerokiego ogółu książkę pt. *Chrześcijaństwo pierwotne w ramach religii antycznych* [10], w któ-

---

[8] *Neues Testament und Mythologie*, po raz pierwszy wydany w niewielkiej broszurce pt. *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941.

[9] *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen I (1933) II (1953) III (1960).

[10] *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

rej wrócił do swych zamiłowań z wczesnej młodości dając raz jeszcze wyraz przekonaniu, że chrześcijaństwo interpretować należy w łączności z prądami religijnymi okresu hellenistycznego, spływającymi zwolna do jednego łożyska gnozy zrodzonej z ich pomieszania (synkretyzm). W tym czasie również kończył wielką syntezę swoich poglądów na Nowy Testament, którą zawarł w dziele pt. *Teologia Nowego Testamentu*[11]. Jest to syntetyczny przegląd całego dorobku naukowego Bultmanna, który słusznie uważać można za zamknięcie jego działalności naukowej. Późniejsze jego publikacje mają raczej charakter przyczynkowy i uzupełniający, a nie zmieniają w niczym poglądów, którym dał wyraz w swych dziełach zasadniczych. W tym syntetycznym, niemalże zarysowym opracowaniu wrócił Bultmann i do właściwego mu pojęcia wiary, kerygmatu apostolskiego oraz wpływów innych religii na powstające *credo* chrześcijańskie. W uzupełnieniu nazwanym *Epilegomena* wyjaśnia bliżej jak należy pojmować „Teologię Nowego Testamentu". Jego zdaniem nie chodzi w niej o przedmiot wiary (jak to rozumiano dotychczas), ale o samą wiarę, jako akt ze strony człowieka odpowiadający na kerygmat zawarty w działaniu Bożym przez człowieka Jezusa z Nazaretu[12]. W takim ujęciu teologia jest raczej antropologią rozpatrywaną w związku z postawą człowieka wobec wezwania Bożego. Nie jakieś formuły teologiczne, ale człowiek i jego potrzeby stanowią tak pojmowanej teologii przedmiot najważniejszy i nawet treść samego kerygmatu mierzyć trzeba potrzebami człowieka.

Bez przesady można powiedzieć, że w tym ostatnim dziele Bultmanna mieści się istota jego systemu interpretacyjnego, jeśli można się tu posłużyć nazwą system, dla której w bultmanizmie nie ma po prostu miejsca. Jego celem jest przecież postawienie człowieka wobec konieczności wyboru i decyzji, ufnej wiary lub chaosu i zwątpienia, egzystencji pozornej i autentycznej. Ewangelie, Paweł czy Jan, te trzy zasadnicze części Nowego Testamentu nie zamierzają niczego dowodzić, ani nikogo przekonywać, ale jedynie przez należycie pojmowane głoszenie wieści o wybawieniu wpłynąć na zmianę postawy człowieka *(Selbstverständnis)*. W jaki sposób winno się to dokonywać w nauczaniu kościelnym, tego wzór podał Bultmann w swych *Kazaniach w Marburgu*[13], w których nie chodzi ani o historię ani o teologię w powszechnie rozumianym znaczeniu, ale o zharmonizowane połączenie wymagań współczesnej filozofii ze swoiście pojmowaną treścią chrześcijańskiego kerygmatu.

---

[11] *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953. 3-cie wyd., Tübingen 1959.
[12] tamże, 585—599.
[13] *Marburger Predigten*, Tübingen 1956.

2. LIBERALNA KRYTYKA NOWEGO TESTAMENTU A POGLĄDY BULTMANNA [14]

Swoją działalność naukową Bultmann rozpoczynał w okresie pełnych sukcesów tzw. Szkoły liberalnej w egzegetyce protestanckiej. Była ona spadkobierczynią szeroko zakrojonego w wieku XIX-tym ruchu zmierzającego do ustalenia trwałych podstaw historycznych w ocenie Chrystusa i chrześcijaństwa. Innymi słowy chodziło o krytykę źródeł, brak której zarzucano owym wielkim *Życiorysom Chrystusa* w ujęciu D. F. Straussa czy Renana.

W celu ustalenia wiarygodności Ewangelii czy pism Nowego Testamentu w ogóle, krytyka liberalna (tak nazwana przez konserwatywny odłam egzegetyki protestanckiej) odwołała się do metody badań literackich znanej od dawna w filologii klasycznej. A więc dokładne zbadanie języka i okoliczności powstania ksiégi, wpływów jakim ulegali ich autorowie, wzajemnej zależności literackiej i przyświecającego im celu. Badania te prowadziły całe generacje uczonych, ażeby dojść do wniosku, nie bez wpływu racjonalistycznych tendencji tak silnych w owym czasie, że nie wszystkim księgom Nowego Testamentu jednakowe znaczenie historyczne przypisać można. Najważniejsze pod tym względem są niektóre Listy Pawła, na drugim miejscu wymienić trzeba Ewangelię Marka i te części Ewangelii Mateusza i Łukasza, które zawierają maksymy czy powiedzenia Jezusa a pochodzą z przedkanonicznego zbioru, nazwanego przez Papiasza, bpa z Hierapolis (ok. 107 roku) *Logia Pańskie*. Pisma związane z imieniem Jana (Ewangelia, Apokalipsa i Listy) — to już twory późniejsze, nieznanego bliżej autora i niewielkiej wartości historycznej.

Do wyników powyższych zwolennicy Szkoły liberalnej doszli po trwających dziesiątki lat analizach literackich takich krytyków jak H. J. Holtzmann, K. Weizsäcker, J. Weiss, A. Jülicher, A. Harnack i wielu innych. Wszyscy oni pracę swą rozpoczynali w oparach przesądów racjonalistycznych, usiłując zdarzenia biblijne mierzyć wyłącznie kryteriami znanymi z filologii klasycznej. To ich doprowadziło do wniosku, że najbardziej wiarygodną Ewangelią jest należycie zinterpretowana Ewangelia Marka. Umożliwia nam ona dostęp do Jezusa historycznego, którego pouczeń doktrynalnych szukać należy w dwóch innych Ewangeliach synoptycznych, ale tylko w partiach zawierających mowy czy nauczanie Chrystusa. Natomiast interpretacja Pawła, nie we wszystkich Listach Kanonicznych, ale tylko tych, które rzeczywiście pochodzą od niego,

[14] Por. R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, w: *Glauben und Verstehen*, 1, 1—25.

może służyć za wzór właściwego pojmowania posłannictwa Jezusa i Jego nauki.

Reszta — to są już odgłosy późniejszej generacji chrześcijańskiej, niekiedy trafne, najczęściej podyktowane potrzebami chwili, świadczące raczej o poglądach chrześcijan niż o nauce Jezusa. Treść tej nauki na początku XX-go wieku podał w swych słynnych wykładach berlińskich A. Harnack (1851—1930) pt. *Istota chrześcijaństwa* [15], ograniczając ją do kilku pouczeń o charakterze etycznym, nieśmiertelności duszy i jej stosunku do Boga. Do wzniesionej z takim trudem budowy niepokojący ton wniósł W. Wrede, usiłujący wykazać, że nawet Ewangelia Marka tylko w jakimś szczególnym znaczeniu za wiarygodną uchodzić może. Jej kompozycji przyświecała bowiem myśl ukrywania mesjańskiej godności Jezusa *(secretum messianicum)*, bez czego i Jego proces i zachowanie się uczniów byłyby niezrozumiałe [16]. Wystąpienie Wredego stanowiło nie lada wyłom w krytyce liberalnej, czego nie omieszkali wykorzystać późniejsi egzegeci protestanccy m. in. i R. Bultmann.

Odnosił się on z dużym uznaniem do wyników krytyki liberalnej, która w czasach jego studiów panowała wszechwładnie na niemal wszystkich uniwersytetach niemieckich. Zarzucał jej jednakże, że przekroczyła swoje kompetencje wysnuwając zbyt pochopnie wnioski o historyczności zdarzeń w Ewangelii Marka i to pomimo wnikliwych uwag Wredego. Powstanie Ewangelii Marka wyprzedziła bowiem długoletnia tradycja ustna, przekaz wieści o osobie Jezusa i Jego nauce, podlegając określonym prawom rozwoju i to w środowiskach religijnych tak podatnych na wszelkiego rodzaju gloryfikacje. Wskazywali na nie wprawdzie już zwolennicy Szkoły liberalnej, ale zatrzymali się na etapie Ewangelii już spisanych. Tymczasem ta spisana forma Ewangelii zdeterminowana była przecież przez rozwój owej ustnej tradycji co można by nazwać p r e h i s t o r i ą E w a n g e l i i.

Otóż bezpośrednim przedmiotem stworzonego m. in. przez Bultmanna kierunku jest zbadanie owej ustnej tradycji i praw kierujących jej rozwojem. Były one różne i z różnych wypływały źródeł, ale wszystkie wyrastały z potrzeb młodego chrześcijaństwa, jego kultu i dążeń. Nie odbywało się to zresztą i bez wpływów postronnych. Na drogach swego rozwoju chrześcijaństwo spotykało zbyt wiele religii czy kultów, od których roiło się naówczas na pobrzeżu śródziemnomorskim. Religie te czy kulty oddziaływały wzajemnie na siebie i chrześcijaństwo pod tym względem nie było żadnym wyjątkiem. Nawet w swej polemice z nimi musiało się przecież posługiwać językiem zrozumiałym dla wszystkich i pojęciami sku-

---

15 *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900. Wiele wydań późniejszych.

16 Por. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1913.

piającymi na sobie uwagę ówczesnego świata. Stąd potrzeba znajomości religii Bliskiego Wschodu w owym okresie, dla wyróżnienia w chrześcijaństwie elementów oryginalnych od późniejszych zapożyczeń czy kontaminacji, dla których takie ośrodki jak Antiochia syryjska, Efez, Ateny, Korynt czy Rzym stwarzały ciągłą okazję.

3. PORÓWNAWCZA HISTORIA RELIGII A CHRZEŚCIJAŃSTWO WEDŁUG BULTMANNA

Byłoby błędem przypuszczać, że chrześcijaństwo powstawało jak gdyby w izolacji od otaczającego je świata, nie licząc się ani z obiegową tematyką tamtych czasów, ani z ideami, którymi nasiąkła otaczająca je kultura. A nie chodzi tu jedynie o Stary Testament czy tzw. późny judaizm, ale głównie o kulturę helleńską. Jeśli bowiem Jerozolima była kolebką chrześcijaństwa, to terenem jego rozwoju były kraje śródziemnomorskie, które wszystkie bez wyjątku znajdowały się wówczas w zasięgu wpływów hellenizmu. Nowy Testament był napisany po grecku, zwracał się do narodów znających ten język i ukształcone w nim od wieków pojęcia, z którymi należało się liczyć jeśli misja chrześcijańska miała wśród nich osiągnąć jakieś rezultaty.

Oto założenia, z jakich wychodziła powstała w wieku XIX-tym Szkoła historyczno-religijna w egzegetyce. Znalazła ona wielu zwolenników w Niemczech: O. Pfleiderer, W. Bousset, W. H. Heitmüller, R. Reitzenstein, E. Troeltsch, H. Weinel, gdzie nazwano ją Religionsgeschichtliche Schule[17], oraz w krajach anglosaskich: Kirsopp Lake. Wyrazem tych tendencji był specjalny komentarz do Nowego Testamentu wydawany w Niemczech pod kierunkiem H. Lietzmanna[18].

Jednym z ośrodków tej nowej szkoły był w początkach obecnego stulecia właśnie Marburg, i nie przypadkiem tylko wymieniona wyżej praca doktorska R. Bultmanna o stosunku Pawła do diatryby cyniczno-stoickiej była napisana w tamtejszym uniwersytecie. Jeśli Bultmann rezultaty liberalnej krytyki literackiej uznał za trwałe i miał jej tylko do zarzucena, że nie uczyniła kroku dalej aż w prehistorię tekstu i jego ostateczną formację, to kultura czy religie Bliskiego Wschodu i ich wpływy na chrześcijaństwo były przez całe życie jego uprzywilejowaną domeną, w której wciąż zabierał głos w miarę odkrywania nowych tekstów i ich interpretacji. Nie chodziło przy tym tylko o hellenizm w jego

[17] Por. W. G. Kümmel, *Die religionsgeschichtliche Betrachtung* des *Neuen Testaments*, w: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1959, 261—414.

[18] *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, od 1906 roku.

czystej postaci, jego bóstwa olimpijskie i popularną filozofię [19], ale o ten szczególny stop religijny, który powstał na Wschodzie w okresie hellenistycznym i w formie synkretyzmu religijnego zyskał przyjęcie czy to w formie kultów ludowych czy tzw. religii misteryjnych, a przede wszystkim gnozy łączącej nawet heterogeniczne elementy w jakąś uporządkowaną całość. Stąd zainteresowania Bultmanna nie tylko stoicyzmem czy Epiktetem, ale np. mandaizmem i manicheizmem o tyle, o ile łączono je z prądami gnostyckimi na jakie w swym rozwoju natknęło się i chrześcijaństwo [20].

Ten szeroki krąg zainteresowań wykorzystał Bultmann nie tylko w książce o *Chrześcijaństwie pierwotnym w ramach religii antycznych*, ale we wszystkich swych publikacjach. Znalazło to znamienny wyraz w Komentarzu do Ewangelii Jana, w którym nie pominął on niczego, co rzucało choćby dalekie światło na pojęcia i wywody autora tej Ewangelii. Podobną metodę zastosował i w *Teologii Nowego Testamentu* rozpatrując ją na szerokim tle prądów religijno-gnostyckich w ówczesnym świecie. Ucierpiała na tym łączność chrześcijaństwa ze Starym Testamentem, której Bultmann wyraźnie nie docenia i to na rzecz późnej apokaliptyki zawdzięczającej już wiele wpływom ościennym z iranizmem włącznie [21]. Apokaliptyka i gnostycyzm stanowiły, jego zdaniem, główne źródła zasilające chrześcijaństwo pierwszego stulecia. Niemal wszystkie tematy Nowego Testamentu znajdują w nich swoje uzasadnienie i wyjaśnienie. Pierwotne kerygma chrześcijańskie przyoblekano zwolna w ich szaty, a uczyniono to tak dokładnie, że trzeba nie lada trudu, ażeby egzegeta spoza późniejszych naleciałości czy zapożyczeń wyodrębnił właściwe posłannictwo chrześcijaństwa i jego sens istotny.

4. METODA HISTORII FORM LITERACKICH (»FORMGESCHICHTLICHE METHODE«) W UJĘCIU BULTMANNA [22]

Metoda ta stosuje się głównie do Ewangelii synoptycznych, a tylko w nieznacznym stopniu do pozostałych pism Nowego Te-

---

19 Głównie stoicyzm, jak na to wskazują jego artykuły w „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft": *Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament*, 11 (1912) 97—110; *Das Problem der Ethik bei Paulus*, 23 (1924) 123—140.

20 *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, tamże 24 (1925) 100—146.

21 *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*, w: *Glauben und Verstehen* 1, 313—336.

22 Wybór literatury o Formgeschichte por. w *Podręcznej Encyklopedii Biblijnej*, Poznań 1960, 1. 397. Nadto: K. Koch, *Was ist Formgeschichte. Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen 1964.

stamentu. Otóż, zdaniem Bultmanna, wstępnym założeniem do zrozumienia Ewangelii synoptycznych jest stwierdzenie, że nie są to dzieła literackie *(Hochliteratur)* ani też, że ich autorami nie są bynajmniej ci, którym się je przypisuje. Redakcja ich jest zgoła przypadkowa i polegała na doraźnym połączeniu w jedną całość schematów ustnego nauczania w pierwotnych gminach chrześcijańskich. Nie wyklucza to, że pewne cykle jak np. cykl Męki mogły być już spisane uprzednio i włączone tylko do całości w formie już ukształtowanej, ale zasadniczo zadanie Ewangelisty polegało na mniej lub więcej zręcznym połączeniu poszczególnych elementów w jedną Ewangelię. Nie krępował się on przy tym zbytnio ani następstwem czasowym ani lokalizacją opisywanych wydarzeń. Połączenia w rodzaju „i natychmiast" albo „w onych dniach" są ogólnikowe i nie mówią niczego. Ale świadczą o swej przypadkowości, co każdy egzegeta poważnie brać musi pod uwagę. I jeżeli nawet u synoptyków dostrzegamy pewne następstwo (nie chronologiczne) wydarzeń, to dzieje się tak dlatego, że narzuciła je najdawniejsza z Ewangelii tj. Ewangelia Marka w zakresie wydarzeń z życia Chrystusa oraz wspomniany przez Papiasza zbiór *Słów Pańskich,* w zakresie powiedzeń, maksym czy pouczeń Jezusa. Ale zarówno Ewangelia Marka jak i owe *Logia* poprzedziła tradycja ustna w gminach chrześcijańskich podwójnego typu: judaistycznych na terenie Palestyny i hellenistycznych poza jej granicami. Głoszono w nich nową naukę w oparciu o życie i działalność Jezusa z Nazaretu, głównie wieść o Jego śmierci. Jest to tzw. k e r y g m a (od słowa greckiego *kerusso* — zwiastuję, oznajmiam) tj. wieść o ukrzyżowaniu Chrystusa i Jego zmartwychwstaniu za grzechy świata. Wokół tej zasadniczej osnowy chrześcijańskiego nauczania w miarę rozwoju gmin i powstających potrzeb (kultu czy organizacji wewnętrznej, zainteresowania wiernych czy względów polemicznych) zaczęły się mnożyć i inne szczegóły z życia czy nauczania Jezusa. Jedne z nich dotyczyły szczególnie wymownych powiedzeń czy przypowieści i miały charakter wyraźnie dydaktyczny: Bultmann nazywa je a p o f t e g m a t a; inne, o tonacji p o l e m i c z n e j zrodziły się na tle powstających trudności organizacyjnych czy dydaktycznych pierwotnego chrześcijaństwa; wszystkie zarówno miały na celu gloryfikację Jezusa, na wzór znany na Wschodzie w stosunku do wybitnych postaci czy twórców religii: stąd e l e m e n t l e g e n d a r n y i o p i s y c u d ó w, bez których nie może się obejść żadna religia. Ośrodkiem tych wszystkich elementów było jednak zawsze k e r y g m a p a s c h a l n e, a powstające różnego typu schematy nauczania miały znaczenie zgoła podrzędne. Już wcześnie pomyślano o przynajmniej częściowym ich utrwaleniu na piśmie, tak że

Ewangeliści zastali już gotowe pod tym względem wzory. Nie da się ściśle ustalić ile czasu upłynęło między śmiercią Chrystusa a powstaniem Ewangelii Marka czy Logiów. Ale w tym trwającym kilkadziesiąt lat okresie na gminy chrześcijańskie oddziaływały wpływy zewnętrzne. Dochodzą one do głosu w każdym czasie i nie oszczędziły i powstającego chrześcijaństwa. Mając na celu zyskanie Żydów czy Greków dla Chrystusa głosiciele kerygma musieli z konieczności odwoływać się do pojęć im znanych, aby na tej podstawie wznosić gmach nowej religii. Stąd wpływy kultury i pojęć religijnych na powstające chrześcijaństwo. Na terenie judaizmu będzie to odwoływanie się do Starego Testamentu i do apokaliptyki żydowskiej, co jak wiadomo nie dało większych rezultatów, w gminach helleńskich znowu chodziło o nawiązanie do aktualnych tematów religijnych zarówno typu filozoficznego jak i misteryjnego. Hellenizm dostarczał wiele okazji pod tym względem, a misteria, gnoza czy kult cezarów należały do powszechnie znanych na Wschodzie. Bultmann odwołuje się w swoich dziełach często i do W. Bousseta (1865—1920), i do R. Reitzensteina (1861—1931) spożytkowując wyniki ich badań do tego właśnie okresu prehistorii Ewangelii. Daje on wyraz przekonaniu, że powstałych w takich okolicznościach tradycji, a następnie relacjonujących je pism autorami były właściwie gminy chrześcijańskie. To ich potrzeby, tęsknoty i wyczekiwania nadały ostateczny kształt powstałym daleko później Ewangeliom. W takim ujęciu ich genezy historyk staje bezradny wobec zagadnienia, co w Ewangeliach opiera się na rzeczywistych zdarzeniach z życia Jezusa z Nazaretu, którego istnienie, zdaniem Bultmanna, wbrew niepoważnym próbom nie da się skreślić z historii, a co jest dziełem późniejszych wpływów i kontaminacji. Nie ulega wątpliwości sama śmierć Jezusa na krzyżu i ruch przezeń stworzony ze zdarzeniami paschalnymi włącznie. I to wszystko. Inne opisy Ewangelii mogą nawet zawierać jakieś elementy historyczne. Ale ponieważ Ewangelie nie były pisane z zamiarem podania szczegółów z życia Jezusa i Jego nauki, a są jedynie wyrazem poglądów gmin na późniejszym etapie ich rozwoju, dają na one dostęp do „Jezusa wiary", a nie do „Jezusa historii". Ten — jest dla historyka zasadniczo nieuchwytny. Zbyt długą i zbyt radykalną ewolucję przechodziła tradycja ustna, której obce były jakieś zainteresowania biograficzne, i zbyt wiele wpływów oddziaływało na nią w ciągu długiego okresu i jej ciągłego rozwoju, aby utrwalona na piśmie w Ewangeliach mogła być miarodajnym dokumentem dla historyka. I — dodaje Bultmann — nie jest to nawet ważne. Człowieka współczesnego bowiem interesuje wyłącznie Jezus wiary i owo kerygma dotyczące Jego śmierci na krzyżu uznanej za akt zbawczy dla

świata. Wszystko inne jest po prostu bez znaczenia. Błędnym było przekonanie krytyki liberalnej, że Ewangelia Marka zapewnia jej dostęp do Jezusa historycznego, do Jego nauki i zdarzeń z Jego życia. Prehistoria Ewangelii ma tu znaczenie decydujące, a wiary nie należy opierać na dokumentach historycznych, ale na osobistej decyzji i zaangażowaniu, dla których okazję stwarza kerygma, mające na celu doprowadzenie do naszego spotkania z „Jezusem wiary" i zaufania Mu bez granic.

Powyższe poglądy Bultmanna z pierwszego okresu jego działalności wywołały nie tylko zastrzeżenia ale i kategoryczne sprzeciwy ze strony wielu egzegetów protestanckich. Nawet krytycy liberalni ustosunkowali się do nich negatywnie, podkreślając ahistoryczną i jakąś ponadczasową postawę Bultmanna w stosunku już nie tylko do historycznych podstaw chrześcijaństwa ale i do Osoby samego Jezusa z Nazaretu. I, rzecz paradoksalna, ale egzegetyka katolicka wystąpienie Bultmanna oceniła znacznie łagodniej. Wiąże się to z podtrzymywaną wciąż przez krytyków katolickich zależnością Ewangelii od tradycji ustnej, w czym szukano nawet rozwiązania tzw. problematu synoptycznego. Otóż Bultmann zależność tę podkreślił w sposób dawniej krytykom liberalnym nieznany. Nie znaczy to, aby w egzegetyce katolickiej nie dostrzegano błędnych założeń i fałszywego poglądu profesora z Marburga na sam proces tworzenia się i przekazywania tej tradycji. W takiej ocenie dobrze jest mieć na uwadze okoliczności następujące.

Egzegeci katoliccy rozróżniają dzisiaj mianowicie niemal powszechnie trzy etapy w genezie Ewangelii:

a. etap pierwszy dotyczący zdarzeń z życia Jezusa i nauk wygłaszanych w czasie publicznej Jego działalności. Towarzyszący Jezusowi Apostołowie i uczniowie byli tego świadkami. Zatem przekaz tradycji sięga ich ogniwa sprawiając, że nie chodziło o jakąś tradycję bezimienną opartą o autorytet gminy, ale tradycję-świadectwo opartą o autorytet apostolski;

b. etap drugi, od śmierci Chrystusa do powstania Ewangelii Kanonicznych. Ewangelię głoszono w tym okresie ustnie w powstających kolejno kościołach. Wprawdzie od początku przybrało to formę podwójną: inaczej nauczano w środowiskach judeo-chrześcijańskich, a inaczej w kościołach pochodzenia helleńskiego, ale czynili to Apostołowie bądź uczniowie apostolscy, co ich nauczaniu nadawało nieporównywalny z niczym autorytet. W tych warunkach dostosowanie się do potrzeb gminy mogło dotyczyć jedynie formy nauczania nie osłabiając w niczym prawdziwości tradycji-świadectwa;

c. wreszcie etap trzeci, okres spisania owej tradycji ustnej w tym kształcie w jakim głoszono ją w poszczególnych kościołach. Roz-

mieszczenie ich wyznaczają takie nazwy jak Palestyna (Syria), Antiochia nad Orontesem, Efez i Rzym. Spisania tych tradycji dokonali bądź to sami Apostołowie (Mateusz, Jan), bądź też uczniowie apostolscy (Marek, Łukasz), którzy są ich autorami w sensie ogólnie przyjętym. Autorstwo to poręcza nieprzerwane przekonanie Kościoła od pierwszej chwili ich istnienia.

Otóż wszystkie powyższe punkty stoją w jaskrawym przeciwieństwie do poglądów Bultmanna, który, w oparciu o analizy literackie tj. zdążając metodą retrogradacyjną — od Ewangelii spisanych do Jezusa z Nazaretu — utrzymuje że:

a. autorowie Ewangelii są nam nieznani. Nie chodzi zresztą o autorów w znaczeniu ogólnie przyjętym, ale o anonimowych redaktorów, którzy ustne tradycje kościołów połączyli w jedną całość pozostawiając w samym tekście wymowne ślady tak pojmowanego zadania;

b. tradycje te, zanim zostały spisane, przeszły długą ewolucję pod wpływem oddziałujących na nie czynników zewnętrznych (język, kultura, aktualna tematyka religijna hellenizmu w ramach którego chrześcijaństwo powstawało) i wewnętrznych (potrzeby organizacyjne, kult ze chrztem i Eucharystią). Ewolucja ta dokonywała się według określonych znanych socjologii praw i nie liczyła się z autorytetem Apostołów. Reszty dopełniły zapożyczenia i kontaminacje z innymi religiami Bliskiego Wschodu, co potwierdza znany nam coraz lepiej synkretyzm religijny owych czasów znajdujący swój wyraz w prądach gnostyckich różnego rodzaju;

c. to zniekształcenie tradycji osiągnęło takie rozmiary, że wobec braku jakichkolwiek zainteresowań biograficznych ze strony ówczesnych chrześcijan, jest dla historyka rzeczą wprost niemożliwą stwierdzić historyczność zdarzeń z życia Jezusa z Nazaretu (z wyjątkiem śmierci na krzyżu) lub choćby jednego zdania z Jego nauk. W oparciu o Ewangelie „Jezus historii" jest dla nas nieosiągalny. Osiągalny jest natomiast „Chrystus wiary". Ewangelie informują nas nie o tym kim był Jezus z Nazaretu, ale w jaki sposób w pierwotnych gminach chrześcijańskich doszło do Jego gloryfikacji i przypisywanych mu atrybutów [23].

Jak widzimy metoda Bultmanna doprowadziła w rezultacie do szczególnego poglądu na powstanie Ewangelii, nieznanego nawet krytyce najbardziej liberalnej. Jeżeli pomimo to uznaje on ich znaczenie religijne nawet dla współczesnego człowieka, to dzieje się tak dlatego, że przywołał na pomoc modną filozofię egzystencjalną, co pozwoliło mu wyznaczyć Ewangelii zadania wyłącznie

---

[23] Por. rozdział: *Jezus historii a Chrystus wiary*, w mojej książce pt. *Sobór Watykański II a biblioteka katolicka*, Poznań 1967, 319—339.

funkcjonalne bez oglądania się na historię. Ale przedtem uważał za stosowne rozprawić się z tym, co uznał za mityczne wpływy na chrześcijaństwo, ażeby po ich odrzuceniu dotrzeć do owego k e r y g m a jako ostatecznej podstawy wszelkich późniejszych rozważań.

5. PROBLEM DEMITYZACJI NOWEGO TESTAMENTU

W roku 1941, a więc w okresie szalejącej wojny, na teologicznym zjeździe w Alpirsbach Bultmann wygłosił wykład n. t. *Nowy Testament a mitologia*. Jest to rodzaj manifestu, z którym wkraczał on w drugi etap swej działalności naukowej obliczony na szersze niż dawniej oddziałanie na teologię czy egzegetykę współczesną. Wydrukowany w niewielkiej broszurze w Monachium [24] manifest ten tylko ze względów na szalejącą naówczas wojnę nie spotkał się z szerszym odzewem, chociaż od początku budził liczne sprzeciwy zarówno teologów protestanckich jak i katolickich.

Z nakreślonego powyżej poglądu na powstanie Ewangelii oraz z krytycznego ustosunkowania się do Listów znanych pod imieniem Pawła czy innych Apostołów Bultmann wyciągnął wnioski o konieczności ich demityzacji, jeśli nadal mają one zachować znaczenie dla współczesnego człowieka. Ta dążność do uwspółcześniania Nowego Testamentu nie jest w chrześcijaństwie czymś nowym. I żeby już nie sięgać zbyt daleko w przeszłość, wystarczy zaznaczyć, że te same cele przyświecały D. Fr. Straussowi czy F. Chr. Baurowi, E. Renanowi czy modernistom. Wszyscy oni byli przekonani, a szkoła liberalna z A. Harnackiem na czele uczyniła z tego główny cel wszelkich swoich krytycznych wysiłków, że Nowy Testament, jeśli ma nadal zachować swe uniwersalne znaczenie, musi być dostosowany do sposobu myślenia i potrzeb ludzi różnych okresów historii.

Sama tego rodzaju tendencja jest najbardziej słuszna. Chodzi wszakże o to, na czym ma owo dostosowanie polegać. Inaczej to pojmował Strauss, a inaczej współczesny mu Renan. A Bultmann w nakreślonym przez siebie programie demityzacji upatruje niezbędny warunek dalszego posługiwania się Nowym Testamentem w nauczaniu chrześcijańskim.

O co właściwie chodzi Bultmannowi? Najogólniej mówiąc chodzi mu o pozbawienie Nowego Testamentu całego arsenału, będącego echem ubiegłych epok, pojęć uwarunkowanych historycznym rozwojem nauki, którymi posłużono się w wykładzie k e r y g m a c h r z e ś c i j a ń s k i e g o. Tylko ono ma znaczenie istotne i nie-

---

[24] pt. *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941.

zmienne, natomiast szata literacka wraz ze sformułowaniami wyrosłymi na zupełnie innym terenie lub będącymi wyrazem jakiegoś przed-naukowego poglądu na świat, jako nieodpowiadające dzisiejszemu stanowi nauki muszą być odrzucone. Na oznaczenie tego skądinąd zrozumiałego procesu Bultmann posłużył się wieloznacznym słowem „demityzacja" *(Entmythologisierung)*, co wobec obiegowego znaczenia słowa „mit" wywoływało skojarzenia budzące zdecydowaną nieufność i podejrzenia jakiegoś radykalizmu w targnięciu się na historyczne podstawy chrześcijaństwa. Jak się miało okazać i ta nieufność i podejrzenia nie były bynajmniej bezpodstawne niezależnie od przyświecających Bultmannowi celów. Zapewne, że jego demityzacja oszczędziła postać Chrystusa, którego istnienia Bultmann (podobnie zresztą jak Strauss) nie kwestionuje, ale lansowana przez niego od wielu lat krytyka Ewangelii uniemożliwiła dotarcie do jakichś epizodów z Jego życia z wyjątkiem śmierci na krzyżu. Demityzacja zdąża właśnie w kierunku uzasadnienia tej sceptycznej postawy oraz reinterpretacji Nowego Testamentu, w jego ahistorycznym i wyłącznie funkcjonalnym aspekcie.

Dla osiągnięcia takiego celu Bultmann posłużył się pojęciem mitu w zupełnie specyficznym sensie. I nie wystarczy tu przytoczenie podanego przezeń pseudo-określenia mitu: „Myślę tutaj o micie w sensie, w jakim pojmuje go historia religii. Mitycznym jest każdy sposób uważania za kosmiczne tego co nim nie jest, za boskie — tego co ludzkie, za ponad-światowe — tego co ziemskie, pojmowanie np. transcendencji Boga w sensie przestrzennym czy też kultu jako czynności powodującej, za pośrednictwem środków materialnych, skutki niematerialne. Nie chodzi zatem o mit w znaczeniu dzisiejszym pojmowanym jako ideologia"[25] — a to ze względu na jego niesprawdzalny zakres, w którym wszystko zmieścić można. Choćby nawet z przywołaniem na pomoc tego, co G. Stählin napisał na temat mitu w sztandarowym *Teologicznym Słowniku do Nowego Testamentu* wydawanym początkowo przez G. Kittela[26]. Toteż najlepiej przytoczyć w przekładzie polskim jego wywody, z których niedwuznacznie wynika, że mit w jego pojęciu dotyczy

[25] Por. R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*, w zbiorze wydanym przez O. Laffoucrière, *L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1955, 148. Zbiór ten zawiera francuski przekład ośmiu rozpraw Bultmanna. Tematu naszego oprócz cytowanej rozprawy dotyczy również: *Sur la démythisation (Zum Problem der Entmythologisierung)*.

[26] Por. art. *Mythos*, w *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 4, Stuttgart 1942, 769—803.

np. tego obrazu świata, jaki panował powszechnie w starożytności, co znalazło swój wyraz w księgach Nowego Testamentu. Bultmann nazywa to obrazem mitycznym, przednaukowym, chociaż należałoby raczej mówić o uwarunkowaniach związanych z postępem nauk w ogóle. Trudno przecież oczekiwać, ażeby autorowie Nowego Testamentu w sprawach kosmosu i jego budowy wyrażali się językiem Galileusza czy Kopernika. Ale Bultmannowi nie tylko o budowę chodzi. Chodzi mu jednocześnie o samą koncepcję praw i sił przyrody rozważaną na tle współczesnego stanu nauk przyrodniczych: otóż tę koncepcję przeciwstawia on jaskrawo koncepcji chrześcijańskiej jako sprzecznej z nauką, co jednym pociągnięciem skreśla jakiekolwiek wzmianki o nadprzyrodzoności, ingerencji Boga w losy świata i człowieka, cuda, a nawet samą możliwość Wcielenia Syna Bożego i płynące stąd konsekwencje. A wszystko to wygłasza on w tonie bezapelacyjnym, nieliczącym się z żadnym sprzeciwem, jak się o tym przekonać można z kilku wybranych fragmentów:

„Kosmos Nowego Testamentu jest mityczny. Świat tutaj dzieli się na trzy piętra: w pośrodku ziemia, powyżej niebo, poniżej świat podziemny. Niebo jest mieszkaniem Boga i postaci niebiańskich zwanych aniołami. Świat podziemny — to piekło, miejsce męczarni. Ziemia wszakże nie jest jedynie terenem wydarzeń naturalnych i powszednich, dziedziną przewidywania i pracy, które wszystkim rządzą w ładzie i według jakiejś metody. Jest ona również widownią, na której działają moce nadprzyrodzone, Bóg i Jego aniołowie, szatan i jego demony. Te moce mają wpływ na wydarzenia naturalne, na myśli człowieka, na jego wolę i działanie. Cuda nie należą do rzadkości. Człowiek nie jest panem samego siebie; złe duchy mogą go opętać. Szatan może mu podsuwać złe myśli, ale Bóg również może kierować jego myślą i jego wolą. Może pozwolić mu oglądać swoje niebiańskie oblicze, może dać mu usłyszeć swoje słowo rozkazu czy pociechy i może go obdarzyć nadprzyrodzoną siłą swego Ducha. Historia nie toczy się biegiem nieprzerwanym, uzależnionym od pewnych praw; moce nadprzyrodzone nadają jej ruch i kierunek. Ten świat (eon) podlega potędze szatana, grzechowi i śmierci (które właśnie są uważane za moce). Zmierza on do swego kresu, który się dopełni w katastrofie kosmicznej. «Tchnienie» końca czasów, przybycie niebiańskiego sędziego, zmartwychwstanie ciał, sąd który zadecyduje o zbawieniu lub śmierci, są bliskie" [27].

Otóż taki obraz świata, zdaniem Bultmanna, jest nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Oddziela nas od niego okres

[27] *Nouveau Testament et mythologie*, 139 ns.

wspaniałego rozwoju nauk nie tylko w stosunku do samego pojęcia kosmosu, ale i rządzących nim praw. Był czas, kiedy panował on powszechnie, dziś w imię nauki musimy go odrzucić a wraz z nim cały łańcuch pojęć właściwych Nowemu Testamentowi:

„Nauka i technika zbadała i opanowała świat w tak szerokim zakresie, że nikt nie może poważnie obstawać przy tym obrazie świata, jaki podaje Nowy Testament. I nikt przy nim nie obstaje. Cóż dziś znaczyłoby mówić: «zstąpił do piekieł», «wstąpił na niebiosa», skoro nie podzielamy poglądu na mityczny obraz świata składającego się z trzech części, na jakim opierają się te formuły? Nie można uczciwie uznać podobnych zdań, chyba że da się oddzielić je od obrazu mitycznego, jaki je osłania — w założeniu, że odpowiada to faktycznemu stanowi rzeczy.

Ale to właśnie jest problemem teologicznym. Żaden wykształcony człowiek nie przedstawia sobie dziś Boga jako byt istniejący ponad nami — w niebie. Tak samo «niebo» w sensie dawnym nic dla nas nie znaczy, podobnie jak piekło nie jest mitycznym światem podziemnym, który by istniał pod naszymi stopami. Dlatego dzieje wniebowstąpienia Chrystusa i zstąpienia do piekieł są przedawnione; takim jest również oczekiwanie Syna Człowieczego przychodzącego na obłokach niebieskich i wstąpienie wiernych na obłoki na jego spotkanie (1 Tes 4, 15).

Odkąd znamy potęgę przyrody i jej prawa, wygasła również wiara w duchy i szatany. Na gwiazdy patrzymy jako na ciała wchodzące w ruch wszechświata; ruchem ich rządzą prawa kosmiczne. Nie są już istotami demonicznymi, ujarzmiającymi człowieka. Jeśli wywierają wpływ na ludzi, to dzieje się to według pewnego zrozumiałego ładu, a nie wskutek ich złośliwości. Choroby i ich leczenie mają swe przyczyny naturalne i nie są wypływem działania złych duchów czy ich czarów. Dlatego cuda Nowego Testamentu skończyły się jako cuda, a kto nie chce uznać ich historyczności sprowadzając je do zaburzeń nerwowych, do wpływu hipnotycznego, do sugestii czy innych podobnych zabiegów, ten właśnie je udowadnia. Jeśli w pewnych wydarzeniach porządku materialnego czy duchowego ujawniają się jakieś zagadkowe siły, jeszcze nam nieznane, to staramy się ująć je w sposób naukowy. Nawet okultyzm chce uchodzić za naukę.

Nie można posługiwać się światłem elektrycznym i aparatami radiowymi, odwoływać się w razie choroby do środków leczniczych i do nowoczesnych klinik, a równocześnie wierzyć w świat duchów i cudów Nowego Testamentu. Kto sądzi, że może to czynić na własną odpowiedzialność, powinien zrozumieć jasno, że podając to za podstawę wiary chrześcijańskiej czyni posłannictwo chrze-

ścijańskie niezrozumiałym dla naszych czasów i niemożliwym do przyjęcia" [28].

W dwóch powyższych fragmentach rozprawy Bultmanna ujawnia się wieloznaczność jego pojęcia mitu. W pierwszym z nich pogląd na budowę świata nazywa on mitycznym, chociaż właśnie uczeni przyjmowali go powszechnie w starożytności i dopiero znacznie późniejsze badania zmieniły ten stan rzeczy. Autorowie biblijni posłużyli się nim jako znanym ogólnie, co nie znaczy, aby stał się on dla wszystkich chrześcijan obowiązkowy. Dzisiaj wiemy dobrze — a Leon XIII w Encyklice *Providentissimus Deus* przypomniał to egzegetom z naciskiem — że w Piśmie świętym nie należy szukać pouczeń z zakresu nauk przyrodniczych nie stojących w żadnym stosunku do celów przyświecających jego autorom. Posłannictwo Biblii nie jest związane z takim czy innym poglądem na budowę świata, a jeśli nawet jeden z nich znalazł swój wyraz na jej kartach, to jest to w pełni zrozumiałe uwarunkowanie historyczne świadczące o poziomie nauki w okresie powstawania Pisma świętego. Czy jednak z tego wynika, że należy się czym prędzej pozbyć wszelkich aluzji do takiego poglądu jako nienaukowych i utrudniających posłannictwo chrześcijaństwa we współczesnym świecie? Oczywiście że nie. I jest rzeczą egzegetów wyjaśnić to w swych komentarzach. Język religii jest często symboliczny czy metaforyczny i to z konieczności. O Bogu bowiem i Jego sprawach możemy mówić tylko analogicznie posługując się naszym językiem i kategoriami ludzkiego myślenia. Umożliwia to po prostu przekaz prawd Bożych, chociaż ich w pełni nie wyczerpuje. Poglądy na budowę świata w takim ujęciu są jedynie kanwą, jaką posłużyli się autorowie biblijni dla wyrażenia prawdy chrześcijaństwa, którą równie dobrze można by wyrazić posługując się innym obrazem świata i jego budowy. Ten symboliczny, metaforyczny czy potoczny sposób wyrażania się jest i dzisiaj w pełni zrozumiały i nie ma potrzeby odrzucać go tylko dlatego, że nie odpowiada on dzisiejszemu stanowi nauki. Pod warunkiem oczywiście, że egzegeza wyjaśni to w należyty sposób. Jestem przekonany, że sam Bultmann posługuje się i dzisiaj wyrażeniami „wschód słońca" czy „zachód słońca", z czego nie zamierzamy bynajmniej wysnuwać wniosków o jego stosunku do odkryć Galileusza czy Kopernika.

Inaczej wszakże należałoby ocenić to, co miał on do powiedzenia w kwestii aniołów, demonów, cudów i, powiedzmy, świata nadprzyrodzonego w ogóle. Już od XVIII-go wieku przywykliśmy do głosów egzegetyki protestanckiej bądź to stawiających pod zna-

[28] tamże, 142 ns.

kiem zapytania, bądź też odrzucających wręcz wszystko, co w Nowym Testamencie choćby z daleka przypominało ingerencję Bożą w dzieje świata przejawiającą się nie tylko w Nowym Testamencie ale w dziejach Objawienia Bożego w ogóle. Racjonalistyczne założenia uniemożliwiały im po prostu zrozumienie posłannictwa Biblii w ogóle, a Nowego Testamentu w szczególności. Nazwiska H. E. G. Paulusa, D. Fr. Straussa, F. Chr. Baura, E. Renana, A. Loisy i in. — to poszczególne etapy-symbole tego procesu, który Bultmann nazywa „demityzacją", a co w różnych okresach różne przybierało nazwy. Wspólnym założeniem wszystkich tych usiłowań było przekonanie, że świat stanowi układ zamknięty, w którym wykluczone są jakiekolwiek zmiany niespowodowane przyczynami naturalnymi. Doprowadzało to w rezultacie do zniekształcania tekstów lub wymyślnych interpretacji godzących w samą istotę posłannictwa chrześcijańskiego. Bultmann zdąża zdecydowanie po tej samej drodze, czyniąc tylko krok dalej i przekreślając nawet ten dorobek egzegetyki protestanckiej, który uważano za nienaruszalny. A jeśli nawet zapewnia, że zamierza przez to uprzystępnić chrześcijaństwo współczesnemu człowiekowi, to wydaje się, że przez swoją demityzację wylewa wodę kąpielową razem z dzieckiem.

Ujawnia się to w sposób jaskrawy w jego poglądzie na Wcielenie Chrystusa i tzw. mit Odkupienia. Myśl, że Syn Boży przybrał naturę ludzką i stał się człowiekiem dla naszego zbawienia jest dla niego czymś nie do pojęcia. Toteż skrzętnie poszukuje źródeł takiej koncepcji, odnajduje ją w jakimś pre-gnostycyzmie będącym stopem mitycznych elementów religii Bliskiego Wschodu:

„Przedstawienie zbawczego wydarzenia stanowiącego autentyczną treść posłannictwa Nowego Testamentu odpowiada temu mitycznemu obrazowi. Posłannictwo wyrażone jest w języku mitologicznym. Już nastał koniec czasów. Gdy «nastała pełnia czasu», Bóg zsyła swego Syna, On zaś, boski odwieczny byt, ukazuje się na ziemi jako człowiek. Przez swą śmierć na krzyżu, którą ponosi jak grzesznik, wynagradza za grzechy ludzi. Jego zmartwychwstanie jest początkiem katastrofy kosmicznej, która niweczy śmierć spowodowaną przez Adama. Zmartwychwstały został uniesiony do nieba... stał się «panem i królem». Powróci na obłokach niebieskich, aby dopełnić dzieła zbawienia. Wówczas nastąpi zmartwychwstanie umarłych i sąd" [29].

Tego rodzaju wyobrażenia są — zdaniem Bultmanna — jawnie gnostyckie. Nawiązują one do szeroko rozpowszechnionego na Wschodzie mitu o „Człowieku", „Pierwszym Człowieku" czy „Synu Człowieczym" zstępującym z nieba dla zbawienia ludzi pogrążo-

[29] tamże, 140.

nych przez złe moce w materii, zachowujących jednak w sobie ślady swego pochodzenia z krainy dobra i światła. Ten mityczny scenariusz zastosowano do osoby Jezusa z Nazaretu, w rezultacie czego powstał mit odkupienia, wraz z Wcieleniem, zastępczą śmiercią na krzyżu, zmartwychwstaniem itd.

„Dla myśli gnostyckiej Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, nie był tylko człowiekiem: był Bogiem-człowiekiem. Jego śmierć i zmartwychwstanie nie były jakimś faktem, dotyczącym tylko jego jako indywiduum; stanowiły one zdarzenie kosmiczne, w którym my wszyscy uczestniczymy. Ale ludzie współcześni tylko z trudnością mogą wrócić do tego sposobu myślenia, a w każdym razie nie mogą go przeżywać, gdyż człowiek pojmowany jest tu jako natura, a nadejście zbawienia jako proces natury. Wreszcie pojmowanie Chrystusa istniejącego odwiecznie jako istota niebiańska oraz korelatywne przedstawienie jego powrotu do świata niebiańskiego i świetlanego, gdzie będzie on wyposażony na sposób niebiański i udarowany ciałem pneumatycznym nie tylko wydają się dzisiejszemu człowiekowi niepojęte dla rozumu, ale nie mają dlań żadnego znaczenia. Nie może on pojąć, że jego zbawienie, które powinno być dokonaniem jego życia, jego osobowości mogłoby być identyfikowane z takim stanem" [30].

Zwolennicy interpretacji Nowego Testamentu w oparciu o religie i mity Wschodu od dawna poszukiwali jakiejś postaci mitycznej mogącej uchodzić za pierwowzór chrześcijańskiej nauki odkupienia. Uwagę ich skupiła zwłaszcza postać tzw. Antroposa mitycznego, różne wprawdzie przybierającego nazwy, ale o zadaniach wyraźnie soteriologicznych.

Nazwiska W. Bousseta, R. Reitzensteina i in. są nierozdzielnie z taką tendencją związane. Bultmann wykorzystał te wyniki, które uznał za decydujące bez względu na to, że pomostem do rekonstrukcji takiego mitu są systemy gnostyckie powstałe w wieku II i III po Chr., a uczynił tak w przeświadczeniu, że systemy te oparte były na danych daleko wcześniejszych, nawet przedchrześcijańskich, od których teologia Pawła czy Jana zależne są bezpośrednio [31]. Jest to jeszcze jedna ilustracja zabiegów jakiegoś wyjaśnienia treści Nowego Testamentu bez uznawania tego, co stanowi jego istotę. Nie ulega chyba żadnej wątpliwości, że zamknięcie Jezusa z Nazaretu w proponowanym przez Bultmanna układzie skreślającym Wcielenie i Zmartwychwstanie jako należące do kategorii mitu i to w imię ocalenia go dla współczesności, jest jakimś

---

[30] tamże, 146.

[31] Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 5—57 oraz rozdział pt. Gnostische Motive, w: *Theologie des Neuen Testaments*, 166—186.

nieporozumieniem. A oparte na tych zabiegach chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z religią legitymującą się imieniem Jezusa z Nazaretu, Jego nauką oraz ze stanowiącymi jej podstawę księgami.

6. MIT A KERYGMA [32]

Ale przecież cała działalność Bultmanna zmierzała do podważenia historyczności i wiarygodności tych ksiąg. I pod tym względem różni się radykalnie od liberalizmu w egzegetyce protestanckiej na różnych etapach jego rozwoju. Szkoła liberalna dążyła również do eliminacji wszelkich elementów nadprzyrodzonych z Nowego Testamentu. Jej usiłowania zmierzały naprzód do krytycznego wyodrębnienia wiarygodności dokumentów historycznych, na których w dostępie do Jezusa z Nazaretu opierać się należy (Ewangelia Marka — Logia), a następnie do takiej interpretacji tych dwóch dokumentów, która by pozwoliła zrozumieć misję Jezusa w kategoriach wyłącznie naturalnych. Hermeneutyka alegoryczna oddawała zwolennikom takiego rozwiązania niemałe usługi.

Bultmann uznał to za zatrzymanie się w połowie drogi. Jego zdaniem nie ma żadnej różnicy między Ewangelią Marka i Logiami z jednej, a pozostałymi księgami Nowego Testamentu z drugiej strony. Wszystkie one świadczą jedynie o poglądach gmin chrześcijańskich na Jezusa, a nie o rzeczywistym przebiegu wydarzeń z Jego życia czy treści głoszonej przez Niego nauki. Ów przebieg wydarzeń i nauka mogły być takie czy inne — historyk nie ma do nich dostępu.

Ma natomiast dostęp do tego, co Bultmann nazywa k e r y g m a, a co dotyczy kilku zdań zawartych w mowach Apostołów (Dz. Ap. 2, 22—24; 3, 13—19 i in.), sformułowanych przez Pawła w krótkim oświadczeniu: „Bo najpierw podałem wam, że Chrystus umarł za grzechy nasze... i że był pogrzebany" (1 Kor. 15, 3—4).

„Jezus Chrystus jako Syn Boży, jako boski byt odwiecznie istniejący, jako forma mityczna, jest również określonym człowiekiem historycznym, Jezusem z Nazaretu. Los Jego osoby nie jest jedynie wydarzeniem mitycznym, jest to również los jednego człowieka,

---

[32] Tak nazwano sześciotomową publikację wydaną pod kierunkiem H. W. Bartscha i zawierającą dyskusję wokół poglądów R. Bultmanna wraz z obszerną bibliografią (do roku 1952) i krytyczną oceną jego poglądów zarówno ze strony egzegetów protestanckich jak i katolickich. Konfrontacji z egzegetyką katolicką poświęcony jest w całości tom V. Por. *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, t. I—VI. Hamburg 1948—1955. Uzupełnienie do dwóch pierwszych tomów wydał H. W. Bartsch, *Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte*, Hamburg 1955.

los, który się kończy ukrzyżowaniem. To co historyczne i to co mityczne jest tutaj rzeczywiście zmieszane z sobą. Jezus historyczny, którego ojciec i matka są znani (J 6, 42), ma być równocześnie odwiecznym Synem Bożym, a przy historycznym wydarzeniu Krzyża zjawia się Zmartwychwstanie, które nie jest wydarzeniem historycznym. Niektóre przeciwieństwa wykazują jak trudno jest przedstawić razem to, co historyczne i to, co mityczne. Obok stwierdzenia preegzystencji (Paweł, Jan) znajduje się legenda o dziewiczym narodzeniu (Mateusz, Łukasz). Obok «wyniszczył samego siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi» (Filip. 2, 7) znajdujemy w Ewangelii opisy, w których boski byt Jezusa objawia się cudami, wszechwiedzą, faktem, że nie można go dotknąć; do tego dołącza się jeszcze ściślejsze określenie: «Jezus Nazareński, mąż, którego Bóg wskazał nam przez cuda, dziwy i znaki» (Dz. Ap. 2, 22). Obok Zmartwychwstania przedstawionego jako wywyższenie Krzyża lub wyzwolenie z grobu, mamy legendy o pustym grobie i o Wniebowstąpieniu.

Dochodzimy tu do naglącego pytania: czy sens mitycznego języka nie polega po prostu na tym, że wyraża on ważność historycznej postaci Jezusa i ważność jego historii, a ściślej mówiąc wyraża znaczenie Jego jako postaci zbawczej i zbawczego wydarzenia? Gdyby tak było, to należałoby odrzucić treść tych przedstawień, które go obiektywizują" [33].

To właśnie nazywa Bultmann demityzacją, po zastosowaniu której z Ewangelii pozostaje właściwie owo znaczenie Jezusa jako „zbawczego wydarzenia" (*Heilsgeschehen*) bez żadnych szczegółów dotyczących Jego życia czy nauki. I nie jest to nawet ważne. Ważny natomiast jest zbawczy akt Jezusa i wymowa Jego Krzyża. Było to ośrodkiem nauczania apostolskiego, czego nikłe ślady przechowały się w księgach Nowego Testamentu. Wystarczające jednak, aby zdać sobie sprawę, po odrzuceniu wszystkiego co uwarunkowane historycznie łatwo wytłumaczyć jako twór środowiska i nieuchronne w takim wypadku zapożyczenia, na czym polegało owo najdawniejsze k e r y g m a głoszone przez Apostołów i ich następców, k e r y g m a o d m i t o l o g i z o w a n e stanowiące zasadniczą treść chrześcijaństwa.

Nie znaczy to, aby sam proces demityzacji miał polegać na prostym zabiegu eliminacji mitów w usiłowaniu dotarcia do tej zasadniczej treści chrześcijańskiego posłannictwa [34]. Nie eliminacja,

[33] Por. *Nouveau Testament et mythologie*, 173.

[34] Bultmann zastrzega się niejednokrotnie, że krytyka pism biblijnych nie polega na eliminacji wyrażeń mitycznych, ale na ich reinterpretacji; nie jest to proces oddzielania (*Substraktionsverfahren*), ale metoda hermeneutyczna, dotycząca całości.

niekiedy wręcz niemożliwa, ale reinterpretacja ksiąg Nowego Testamentu w świetle nowych osiągnięć krytycznych jest zadaniem egzegezy, tak że demityzacja jest problemem hermeneutycznym, który jedynie pozwoli na wyodrębnienie tego co przypadkowe od tego co istotne, tego co uwarunkowane historycznie od tego co ma znaczenie uniwersalne, mitu od kerygma. W ten sposób, poprzez reinterpretację umożliwi się współczesnemu człowiekowi przyjęcie chrześcijańskiego posłannictwa bez oporów jego rozumu, dla którego w formie dotychczasowej jest ono nie do przyjęcia.

W ocenie powyższego rozumowania uderzające jest, dlaczego Bultmann treść tak zasadniczego pojęcia jak kerygma, ogranicza do jednego tylko faktu czy, jak mówi, zdarzenia tj. do śmierci Jezusa na krzyżu. Ostatecznie bowiem ta treść jest nam dosyć znana właśnie z nauczania apostolskiego i to bezpośrednio po śmierci Jezusa, jak na to mowy Apostołów w *Dziejach Apostolskich* wskazują. A zakres tworzących ją wydarzeń z życia Jezusa jest nieporównanie szerszy. Umiał to uzasadnić w przekonujący sposób uczony angielski C. H. Dodd w powszechnie cenionym dziele wydanym w 1936 roku [35]. Ograniczanie treści kerygma do jednego tylko zdarzenia z życia Chrystusa nie jest oczywiście podyktowane żadnymi względami historycznymi, ale wypływa z założeń, z jakimi Bultmann przystąpił do swej reinterpretacji Nowego Testamentu. A założenia te przejął z modnej filozofii egzystencjalnej i to w formie, w jakiej opracował ją w pierwszym okresie swej działalności M. Heidegger.

7. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA NOWEGO TESTAMENTU

M. Heidegger (ur. w 1889 r.) zaliczany jest do egzystencjalistów, choć w drugim okresie swej działalności naukowej zmierzał raczej do rozbudowy metafizyki. Początkowo stał pod wpływem filozofii fenomenologicznej i habilitował się u E. Husserla, ale później zbliżył się do egzystencjalizmu. Lata 1924—1928 Heidegger spędził jako profesor w Marburgu, gdzie ukazało się jego główne dzieło *Sein und Zeit* (r. 1927). Profesorem w tym mieście był również Bultmann, na którego poglądy Heideggera wywarły wielki wpływ. Koncepcja człowieka, bytu i czasu zastosowana przez Bultmanna w hermeneutyce biblijnej powstała z inspiracji tej nowej filozofii, i widocznie kontakty między dwoma uczonymi były dość silne, jeżeli na wstępie pierwszego tomu *Glauben und Verstehen* widnieje

[35] Por. *The Apostolic preaching and its developments*, London 1936; 2-ie wyd. tamże, 1944. Nadto: J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949.

dedykacja: *„Martin Heidegger bleibt dieses Buch gewidmet in dankbarem Gedenken an die gemeinsame Zeit in Marburg"*. Heidegger, jak wiadomo, w wykładzie swej filozofii posługiwał się dziwacznymi nowotworami językowymi co utrudniało zrozumienie jego poglądów i dawało okazję do wielu złośliwych na ten temat dowcipów [36]. Terminologię tę przejął i Bultmann, co sprawiło, że nie zawsze go dobrze rozumiano. A jak z tytułu głośnego twórcy teologii dialektycznej K. Bartha wynika, nawet uczonym sprawiało to niemały kłopot [37]. Chrześcijaństwo — zdaniem Bultmanna — może się doskonale obejść bez znanej nam z Nowego Testamentu formy zewnętrznej, która jako wyraźnie narzucona i uwarunkowana historycznie jest przemijająca. Toteż zadaniem reinterpretacji ksiąg biblijnych, po wykazaniu potrzeby ich demityzacji i jej zasięgu, jest dostosowanie chrześcijańskiego posłannictwa do potrzeb współczesnego człowieka, a zwłaszcza do jego zdolności pojmowania. To właśnie ma na celu hermeneutyka, która korzystając z osiągnięć filozofii tym łatwiej może wypełnić swoje zadanie.

Otóż nie ulega wątpliwości, że punktem wyjścia dla współczesnej filozofii jest człowiek rozważany w swej konkretnej egzystencji targanej niepokojem i obawą śmierci. Jest to egzystencja przypadkowa i nie autentyczna i tylko sumienie może ją zmienić na świadomą i autentyczną. Na nic się nie zda pogrążanie się w przypadkowości i przemijaniu świata w celu zmiany swej postawy i uwolnienia się od niepokojów i obaw. Tylko pewien dystans, oddalenie się od świata przez wolny wybór i świadomą decyzję nadaje sens egzystencji człowieka i zmienia jego postawę. Ważną rolę w tym procesie odgrywa sumienie (*Gewissen*) jako sposób rozmowy wewnętrznej i samozastanowienia [38].

Tak zarysowane tło filozoficzne stało się dla Bultmanna kanwą dla wypracowania jego zasad hermeneutycznych, mających — jego zdaniem — umożliwić przyjęcie posłannictwa Nowego Testamentu przez współczesnego człowieka. Nie jest rzeczą łatwą — przejęcie terminologii Heideggera ma tu znaczenie decydujące — w krótkim syntetycznym ujęciu streścić wywody Bultmanna zmierzające do uzasadnienia swej hermeneutyki tymi poglądami na byt człowieka i jego egzystencję, którą w wymienionym wyżej

---

[36] Gabriel Marcel, sam zresztą egzystencjalista, motyw językowych dziwolągów Heideggera wykorzystał w swej komedii *La dimension de Florestan*.

[37] Por. K. Barth, *Rudolf Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen*, Zürich 1953.

[38] Por. I. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine en Europe*, Paris 1951, 140—148; F. Manthey, *Künder und Deuter menschlicher Existenz*, Osnabrück 1966, 43—59.

dziele reprezentował Heidegger. Wywody te można by zawrzeć w następujących punktach:

a. człowiek nie wierzący w Słowo Boże związany jest z tym, co widzialne i przemijające, a co napełnia go niepokojem i lękiem, zwłaszcza wobec nieuchronnej śmierci. Żyje w grzechu skazany na łaskę gry sił, na które nie ma żadnego wpływu;

b. człowiek wierzący znaczy tyle co odkupiony tj. uwolniony od owego niepokoju czy lęku, obawy śmierci czy pogrążenia się w grzechu. Staje się on prawdziwie wolny w miarę jak się uwalnia od świata i zdaje się na łaskę Boga;

c. to przejście z jednej formy egzystencji do drugiej jest wynikiem bezwarunkowego zdania się na Boga, ufnej wiary w chrześcijańskie kerygma, nie podyktowanej żadnymi względami postronnymi, ale wypływającej jedynie z jego własnej decyzji i wyboru tej nowej formy egzystencji;

d. znaczenie Jezusa polega na tym, że wskazuje On człowiekowi drogę, na której działa Bóg, wobec nieudolności człowieka pokierowania swym własnym losem;

e. to właśnie oznacza wiara w Krzyż Jezusa. Decyzja i wolny tj. nieuzasadniony żadnymi względami danych historycznych czy teologicznych — wybór w stosunku do kerygma równa się „wzięciu krzyża" czyli wierze w to co nieprzemijające, a co wyznacza dystans między człowiekiem a światem. Stąd wyrażenie: „ukrzyżowany światu";

f. zmartwychwstanie nie jest niczym innym jeno wiarą w zbawczą moc Krzyża. A więc nie chodzi w nim o żaden fakt historyczny. Historycznie stwierdzić możemy tylko wiarę uczniów przekazaną następnie chrześcijaństwu jako wynik zbawczej mocy Krzyża;

g. kerygma umożliwia człowiekowi spotkanie z krzyżem Jezusa i wiarą w Jego zmartwychwstanie odnawianą wciąż w gminach chrześcijańskich jako miejscu, w którym rozbrzmiewa Słowo Boże, skłaniające człowieka do decyzji i wolnego wyboru formy własnej egzystencji.

Jak widać z powyższego, Bultmann nie pyta o żadne historyczne podstawy chrześcijaństwa. I jeśli nawet ich nie wyklucza, to ignoruje je zupełnie. Nie interesują go zgoła fakty, ale jedynie ich funkcjonalne znaczenie „na dziś". Znaczenie to przybiera w szaty modnej filozofii, jeśli nawet przydatnej do zrozumienia postawy dzisiejszego człowieka wobec chrześcijaństwa, to stanowczo nie nadającej się na osnowę hermeneutyki dla jakiejś nowej interpretacji ksiąg biblijnych.

8. R. BULTMANN A EGZEGETYKA PROTESTANCKA

Jeżeli już literacko-krytyczne badania Bultmanna i jego wersja *Formgeschichtliche Methode* natrafiały na sprzeciwy wśród egzegetów protestanckich [39], to głoszony przez niego program demityzacji ksiąg Nowego Testamentu wywołał szok niemal powszechny. I chyba tylko można to porównać z wystąpieniem D. Fr. Straussa sprzed 130-stu lat, którego odsunięto od nauczania akademickiego upatrując w jego poglądach groźne niebezpieczeństwo dla chrześcijaństwa.

Polemiki z Bultmannem wszczęto dopiero po skończeniu wojny, ale od początku przybrały one takie natężenie i objęły zakres tak szeroki, że zahamowały dalszy rozwój egzegetyki protestanckiej skupiając się wyłącznie na zagadnieniu demityzacji. Pierwsze cztery tomy cytowanego wyżej zbioru *Kerygma und Mythos* zawierają głosy egzegetów protestanckich reprezentujących różne kierunki i tendencje w krajach Europy i Ameryki i oceniające wszechstronnie poglądy Bultmanna. Nie brak wśród nich i głosów jego zwolenników czy kontynuatorów, ale znaczna większość wypowiedziała się przeciw tej koncepcji jakiegoś chrześcijaństwa poza-historycznego, przekształconego właściwie w mętną i pełną niedomówień filozofię. Niepodobna streszczać tu wszystkie krytyki, ani cytować długi szereg nazwisk znanych powszechnie egzegetów. Tym bardziej, że zarzuty można sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika. Dodać by tylko należało, że do zdecydowanych przeciwników Bultmanna należą dwaj współcześni i cieszący się ogólnym uznaniem teologowie protestanccy: K. Barth i O. Cullmann.

Prowadzone od wielu lat przeciw Bultmannowi polemiki dotyczyły głównie trzech aspektów jego programu:

a. dewaloryzacji historycznych ram powstania chrześcijaństwa i związanych z tym zagadnień. Osoba Jezusa z Nazaretu, przebieg Jego życia, organizacja i poglądy pierwotnego Kościoła — wszystko to ma określone wymiary historyczne, jest mocno osadzone w czasie i w przestrzeni i nie da się sprowadzić do jakiejś mgławicy z jedynym punktem geometrycznym (jak to nazwano) sprawdzalnym historycznie tj. Krzyżem Jezusa. O. Cullmann w dziele pt. *Christ et le temps* (Neuchâtel—Paris, 1947) rozprawił się z tą ahistoryczną postawą, uzasadniając to ponadto w późniejszych artykułach [40];

---

[39] Por. E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Giessen 1924; H. Riesenfeld, *The Gospel tradition and its beginnings. A Study in the limits of „Formgeschichte"*, Oxford 1958.

[40] Por. O. Cullmann, *Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament*, w „Numen. International Review for the history of religions" 1 (1954) 120—135.

b. demityzację Bultmanna uznano za zabieg banalny znany już z wielu innych prób tego rodzaju. Wszystkie one wychodziły z błędnych założeń, jakoby w religii można było uniknąć popularnego czy wręcz symbolicznego wyrażania się o stosunku Boga do człowieka. Język Objawienia jest językiem ludzkim mającym na celu wyrazić w jakiś acz niedoskonały sposób prawdy innych wymiarów, przewyższające jego możliwości adekwatnego ich ujęcia. Łączą się z tym i uwarunkowania historyczne jakże zrozumiałe na tle postępu nauki i jej osiągnięć. Nazywanie tych niedoskonałości języka czy uwarunkowań mitem jest gmatwaniem sprawy a nie jej wyjaśnieniem. Toteż wielu krytyków domaga się wręcz odrzucenia terminologii Bultmanna, a jeden z nich pisał niedawno, że byłoby daleko lepiej zrezygnować w teologii z posługiwania się tak wieloznacznym pojęciem jak „mit" [41];

c. za najbardziej niefortunny zabieg Bultmanna uznano przywołanie na pomoc dla rzekomego ratowania chrześcijaństwa egzystencjalizmu Heideggera. Egzegetyka protestancka ma pod tym względem doświadczenia raczej przykre. Filozofia Oświecenia, kantyzm, hegelianizm miały kolejno wspierać egzegetykę i wiadomo z jakim rezultatem. Odwołanie się do chwilowo wprawdzie modnej, ale tak dyskusyjnej filozofii jak egzystencjalizm i to w hermetycznym opakowaniu Heideggera nie wróży temu zabiegowi żadnej przyszłości. K. Barth z właściwą mu pasją wystąpił przeciwko łączeniu chrześcijaństwa z egzystencjalizmem [42] w ujęciu Heideggera, co jest tym bardziej znamienne, że przecież przez pewien czas Bultmanna i Bartha łączyła przyjaźń i wspólne poglądy, a i Barth dawniej niejedno zawdzięczał ojcu egzystencjalizmu, duńskiemu filozofowi Sören Kierkegaardowi (1813—1855). Cullmann natomiast w egzystencjalizmie Bultmanna upatruje próbę analogiczną do tej, jakiej chwytali się gnostycy we wczesnym chrześcijaństwie transponujący język Ewangelii na język gnozy [43].

Miały to wszystko na względzie władze kościoła luterańskiego w Niemczech, które pod naciskiem opinii zmuszone były zająć się poglądami Bultmanna wywołującymi sprzeciwy zarówno wiernych jak i sfer uniwersyteckich. Nie chodziło przy tym o jakiś proces o herezję, ale o zajęcie stanowiska w kwestiach żywo obchodzących luteranizm. Wystarczy powiedzieć, że ze względu na wywierany przez niego wpływ Bultmanna zaczęto nazywać „Lutrem luteranizmu".

---

[41] „The word myth ...would be far better banned from all decent theological usage". Por. St. Neill, *The Interpretation of the New Testament: 1861—1961*, London 1964, 227. Nadto: R. Prenter, *Mythe et Evangile*, w „Revue de Théologie et de Philosophie N. S." 35 (1947) 49—67; G. Casalis, *Le Problème du mythe*, w „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 31 (1951) 330—342.

[42] Por. *Rudolf Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen*, 38—40.

[43] Por. art. cyt. 129.

W okręgu kościelnym Hesse-Nassau, do którego należy, głównie dzięki interwencji znanego działacza pastora M. Niemöllera postanowiono pozostawić mu swobodę działania, ale przeciwnicy profesora z Marburga skierowali sprawę na Synod Generalny Kościoła ewangelickiego w Niemczech, który odbył się we Frankfurcie nad Menem w roku 1952. W tymże roku Bultmann przeszedł na emeryturę, co stępiło ostrze wystąpień przeciw niemu. W każdym razie, jak widać choćby ze zbiorowego memoriału teologicznego fakultetu w Tübingen, w wyniku działalności Bultmanna w egzegetyce protestanckiej powstał kryzys stawiający pod znakiem zapytania nawet te osiągnięcia teologiczne, które uważano za nienaruszalne [44].

A kryzys ten postępował dalej, bo wśród egzegetów nie zabrakło i entuzjastycznych zwolenników nowych poglądów. Niektórzy z nich mieli nawet Bultmannowi za złe, że procesu demityzacji nie doprowadził do końca, ale zgodził się na jakieś „działanie Boga przez Jezusa i Jego Krzyż", co przecież z daleka pachnie mitologią. W ten sposób doszło do powstania w Bernie szwajcarskim, już w obrębie bultmanizmu, specjalnego kierunku radykalnego zwanego „Szkołą berneńską". Jej przedstawiciele Fritz Buri [45] i Ulrich Neuenschwander [46] wystąpili z postulatem skreślenia kerygma w sensie pojmowanym przez Bultmanna jako mitycznej pozostałości, bez której „teologia egzystencji" doskonale obejść się może. Nazwano to „dekerygmatyzacją" eliminując w ten sposób jedyne ogniwo łączące bultmanizm z Jezusem z Nazaretu. Otwiera to drogę do jakiegoś pseudo-chrześcijaństwa bez Chrystusa z przesunięciem akcentów na szerokie możliwości egzystencjalizmu w zaspokojeniu religijnych potrzeb człowieka. I gdy nas zwolennicy tego kierunku zapewniają, że „jedynym autentycznym kerygma o niewyzyskanych możliwościach jest własne istnienie" — to gotowiśmy w takiej postawie uznać nową odmianę egzystencjalizmu już poza sferą chrześcijańskiego oddziaływania.

9. R. BULTMANN A EGZEGETYKA KATOLICKA

Stanowisko egzegetyki katolickiej wobec poglądów Bultmanna odpowiada ściśle dwufazowej jego działalności naukowej. Jego

---

[44] Por. *Für und wider die Theologie Bultmanns*, w: *Denkschrift der Evang. theol. Fakultät der Universität Tübingen*, Tübingen 1952.

[45] *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie?*, w: *Kerygma und Mythos*, 2. 85—101; *Theologie der Existenz*, Bern 1947.

[46] *Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie*, Bern 1949.

badania literackie dotyczące rozwoju tradycji przed redakcją Ewangelii śledzono z zainteresowaniem w przekonaniu, że mogą one rzucić światło na okres, którym egzegetyka katolicka interesowała się od dawna usiłując nawet znaleźć w nim rozwiązanie problematu synoptycznego. Zapewne, że filozoficzne czy teologiczne założenia Bultmanna w tej pracy budziły zawsze sprzeciwy, ale analizy filologiczno-literackie zachowywały swoją wartość niezależnie od ich interpretacji. Toteż i do wyników Formgeschichte egzegeci katoliccy ustosunkowali się wprawdzie krytycznie, ale nie odrzucali ich całkowicie uznając, że niektóre z nich można było spożytkować dla dalszej pracy. Takiej postawie późniejszy rozwój przyznał rację o tyle, że gdy przed trzecią sesją Soboru Watykańskiego II, wobec wciąż toczonych dyskusji wokół „prawdy Ewangelii" Papieska Komisja Biblijna wydała w tej kwestii Instrukcję *Sancta Mater Ecclesia* (z 21 kwietnia 1964 roku) nie potępiła w niej metody historii form literackich jako takiej (jak się tego z wielu stron domagano), ale wskazawszy na jej błędne założenia i fałszywą koncepcję pierwotnej gminy chrześcijańskiej dostrzegła w tej metodzie niektóre „zdrowe elementy" (*sana elementa*) nie zabraniając wykorzystania ich dla dalszego rozwoju egzegetyki. Nie oznaczało to oczywiście aprobaty dla *Formgeschichte* ani w wersji M. Dibeliusa ani też R. Bultmanna, ale nie było też równoznaczne z jej odrzuceniem *a limine* bez wskazania na pewne rzetelne osiągnięcia w śledzeniu dróg rozwoju tradycji mającej wielki wpływ na dobór treści i formę Ewangelii Kanonicznych.

Inaczej, i to od początku, ustosunkowali się egzegeci katoliccy do głoszonego przez Bultmanna programu demityzacji. Uznali mianowicie słuszność wywodów krytycznych tych egzegetów protestanckich, którzy program ten kategorycznie odrzucali jako nie do przyjęcia dla godnej tej nazwy egzegetyki chrześcijańskiej. W piątym tomie cytowanego wyżej wydawnictwa *Kerygma und Mythos* zamieszczono głosy wielu egzegetów katolickich przeciwstawiających się zdecydowanie lansowanej przez Bultmanna interpretacji chrześcijaństwa jako godzącej w samą jego istotę. Można by tu przytoczyć długi szereg nazwisk, ale wystarczy chyba odwołanie się do R. Schnackenburga [47], F. Mussnera [48] i H. Friesa [49].

---

47 *Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testaments. Zur Theologie Rudolf Bultmanns*, w „Münchener Theologische Zeitschrift" 2 (1951) 345—360.

48 *Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung" des Neuen Testaments*, w „Trierer Theologische Zeitschrift" 62 (1953) 1—18.

49 *Barth, Bultmann und katholische Theologie*, München 1955.

W egzegetyce francuskiej krytycznie poglądy Bultmanna omówili w obszernych monografiach L. Malevez [50] i R. Marlé [51].

Wywody egzegetów katolickich zbieżne są w wielu punktach z zarzutami, jakie przeciw Bultmannowi skierowano ze strony uczonych protestanckich. Zapewne, że inna jest ich tonacja i inna temperatura polemiki. Były nawet tendencje potraktowania *le cas de Bultmann* jako wewnętrznej sprawy protestantyzmu. Przemogło wszakże przekonanie, że wpływy bultmanizmu nie oszczędzają i kręgów katolickich i jest rzeczą niemałej wagi zajęcie wobec nich określonego stanowiska. Można by je zarysowo scharakteryzować w następujący sposób:

a. trzeba by się zgodzić bez zastrzeżeń na głoszoną przez Bultmanna konieczność uzgodnienia posłannictwa chrześcijaństwa z wymaganiami współczesnego człowieka. Cel taki przyświecał przecież i Soborowi Watykańskiemu II, a papież Paweł VI nie przestaje nawoływać do wykładu prawdy chrześcijańskiej w nowej formie tak, aby była ona nie tylko do przyjęcia, ale i do twórczego wpływu na wszelkie poczynania człowieka. Pod tym względem egzegetyka ma określone zadania i liczyć się musi z taką interpretacją ksiąg Nowego Testamentu, która by nie tylko że nie utrudniała dostępu do ksiąg biblijnych, ale pozwoliła na pełne ich wykorzystanie;

b. wysunięty przez Bultmanna program „demityzacji" nie tylko że nie ułatwia tych zadań, ale je komplikuje, a nawet wręcz uniemożliwia. Niepodobna bowiem zgodzić się z nim choćby tylko na pojęcie „mitu" tak odbiegające od przyjętego powszechnie i zniekształcające wszystko, cokolwiek wykracza poza ramy naturalnych sił przyrody. W takim ujęciu już nie jakieś fragmenty Nowego Testamentu, ale cały Nowy Testament jest jednym ciągłym mitem. I mają słuszność przedstawiciele Szkoły berneńskiej zarzucając Bultmannowi, że myśli swej nie doprowadził konsekwentnie do końca czyniąc ustępstwo na rzecz k e r y g m a w niczym się nie różniące od pozostałych treści Nowego Testamentu.

To przeciwstawienie się demityzacji Bultmanna nie wyklucza bynajmniej nowych form egzegezy opartych na rozróżnieniu treści pouczeń doktrynalnych od uwarunkowanej historycznie formy domagającej się wciąż nowych konfrontacji i uzasadnień. Do wysiłków w tym kierunku zachęcał z naciskiem Pius XII w Encyklice *Divino afflante Spiritu* (r. 1943) wskazując na luki istniejące pod tym względem: „Albowiem niejedno pytanie, zwłaszcza z dziedziny historii, jest egzegetom dawniejszych czasów mało albo niedosta-

---

[50] *Le message chrétien et le mythe*, Bruxelles 1954.

[51] *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1956; *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris 1967.

tecznie znane. Wszak brakło im prawie wszystkich wiadomości potrzebnych do wyjaśnień takiego przedmiotu" i tłumacząc je brakiem znajomości wyrażania się i literatury ludów Wschodu: „Mianowicie ludy wschodnie dla wyrażenia swych myśli nie zawsze używają tej samej formy czy sposobu wyrażania się, jak to ma miejsce u nas, ale raczej takich, jakie wówczas oraz w ich środowisku były w zwyczaju. Egzegeta nie może *a priori* orzec, jakie to były formy wyrażania się; może to uczynić jedynie za pomocą starannych badań nad literaturą Wschodu. Otóż te badania, dokonane w ostatnich dziesiątkach lat z większą starannością i uwagą niż dawniej, jasno wykazały, jakim rodzajem literackim posługiwano się w dawnych czasach w opisach poetyckich, w przedstawieniu praw i zasad życia, jako też w opisach historycznych o sprawach i zdarzeniach"[52]. Bultmannowi chodzi wszakże nie tylko o te szczególne sposoby wyrażania się czy formy znane z literatur Wschodu. Do kategorii mitu zalicza on wszystko, cokolwiek dotyczy świata pozaziemskiego, a wyrażone jest właściwym człowiekowi językiem porównania, metafory czy symbolu. Język taki może się domagać komentarza, ale nie jest to język mityczny, jakim posługiwały się ludy Wschodu w opisie swych bajecznych pra-dziejów, genealogii bogów i ludzi;

c. fakt posłużenia się przez Bultmanna w jego interpretacji Nowego Testamentu określoną filozofią nie wywołuje żadnego zdziwienia. Chrześcijaństwo od początku dla wykładu czy wyjaśnień treści swojego Credo odwoływało się do filozofii zrozumiałej na danym etapie jego rozwoju. Tak uczynił już św. Paweł posługując się pewnymi osiągnięciami platonizmu, a zwłaszcza modnym za jego czasów stoicyzmem. W tym kierunku zdążały też usiłowania późniejszych pisarzy chrześcijańskich, spomiędzy których Grecy upodobali sobie raczej Platona, podczas gdy Rzymianie skłaniali się ku stoicyzmowi.

Z czasem doszedł do głosu Arystoteles, ażeby w wersji św. Tomasza z Akwinu dostarczyć teologii chrześcijańskiej na długie stulecia sprawnego narzędzia w wyjaśnianiu i uzasadnianiu prawd wiary.

Protestantyzm początkowo nie przywiązywał wagi do jakiejś filozofii. Później wszakże, w miarę rozgłosu jaki zyskiwali Kant czy Hegel zasady ich filozofii stały się osnową wielu dzieł teologicznych czy egzegezy. Wiadomo powszechnie, że młody Strauss udawał się do Berlina właśnie na wykłady Hegla, którego poglądy zaciążyły nad egzegetyką protestancką XIX wieku.

---

[52] Por. tekst Encykliki w mojej książce pt. *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań 2 1965, 569 ns.

Odwołanie się Bultmanna do egzystencjalizmu nie mogło tedy *a priori* budzić żadnych zastrzeżeń, tym bardziej, że znana jest przecież i chrześcijańska odmiana tej filozofii (Gabriel Marcel), która równie dobrze jak inne mogła być spożytkowana przez egzegetykę. Dzieje się tak zawsze nie bez pewnego ryzyka i ma z konieczności charakter nietrwały. Z chwilą bowiem dalszego rozwoju filozofii mija moda na jakiś jej system i egzegeci odwoływać się muszą do nowych, aby uprzystępnić współczesnym sobie treść chrześcijańskiego posłannictwa. Inna sprawa, czy egzystencjalizm i to w ujęciu Heideggera mógł egzegetyce oddać jakieś określone usługi pod tym względem. Wielu z uczonych katolickich kategorycznie temu zaprzecza i wybór Bultmanna uważa za niefortunny. Głosów takich jest coraz więcej, co zasługuje na baczną uwagę, bo przecież całą hermeneutykę Bultmanna stawia pod znakiem zapytania;

d. zdaniem wielu krytyków nieprzydatność tej filozofii ujawnia się w jej poglądach na szereg podstawowych dla chrześcijaństwa pojęć, takich np. jak pogląd na Boga, na człowieka, na znaczenie historii, które nie to że się różnią, ale stoją w wyraźnym przeciwieństwie do nauki Nowego Testamentu. Bóg w egzystencjalizmie w ogóle, a w systemie Heideggera w szczególności — to Absolut, którego istnienie uświadamia sobie człowiek w określonym momencie. Poza tym aktem świadomości nie można mówić o istnieniu Boga w sensie przedmiotowym. Bóg jest Bogiem dla mnie, podobnie jak „prawda" — jest prawdą dla mnie; wszelkie „obiektywizowanie", a tym bardziej uzasadnianie istnienia Boga czy prawdy poza świadomością człowieka nie ma po prostu sensu. Historyk filozofii dostrzeże w tym echa postawy Kierkegaarda, dla którego „subiektywizm jest wszystkim", nie w sensie jakiegoś solipsyzmu ale protestu przeciw założeniu, że istnieją jakieś racje obiektywne zmuszające do uznania istnienia prawdy czy Boga poza świadomością człowieka. Otóż taka postawa jest nie do pogodzenia z biblijnym pojęciem Boga w ogóle, a Nowego Testamentu w szczególności. Bóg Nowego Testamentu jest przedmiotem zarówno poznania człowieka jak i jego miłości. Cała struktura objawienia chrześcijańskiego ze swym szczytowym punktem Wcielenia Chrystusa oparta jest na zasadzie, że Bóg pozostaje w określonym stosunku do świata (Stworzyciel) i człowieka (Odkupiciel) niezależnie od jego przyzwolenia czy wyboru.

A i ten wybór ma charakter odmienny od tego, jaki sobie wyobraził Bultmann. Rozróżnienie w jego poglądach egzystencji nieautentycznej i autentycznej może się nawet opierać na pewnych tekstach Nowego Testamentu, ale jest tylko częścią prawdy. Antro-

pologia biblijna zna bowiem nie tylko egzystencję ale i naturę człowieka, która sprawia że nawet przed powzięciem decyzji co do kerygma chrześcijańskiego jest on istotą wolną, zdolną do nadania swemu życiu kierunku niezależnie od kerygma chrześcijańskiego. I to tym bardziej, że przyjąć je może na podstawie jedynie ślepej wiary, stanowiącej istotne *sacrificium intellectus* z jego strony. Wprawdzie, jak utrzymuje Bultmann, dane historyczne dotyczące kerygma chrześcijańskiego nie zbawiły jeszcze nikogo, natomiast zbawia tylko wiara, chodzi wszakże o to, czy nie umożliwiają one owego aktu wiary, wykorzystując w tym celu wszystkie władze człowieka mogące go do niej doprowadzić.

I tu miejsce na rozważenie oceny Bultmanna tego, co w nowoczesnej egzegetyce protestanckiej nazwano *Heilsgeschichte,* rozumiejąc przez to poszczególne etapy ingerencji Boga w dzieje świata, czego ukoronowaniem jest śmierć Chrystusa na krzyżu i jej skutki dla całej ludzkości. Nie jest to jakaś historia *sui generis,* ale zwykłe zdarzenie historii, tylko rozpatrywane w innym wymiarze, następujące po sobie według zakreślonego z góry planu i zmierzające do wyznaczonego z góry celu. Poznanie tej historii we wszystkich jej etapach jest koniecznym warunkiem należytego zrozumienia misji Chrystusa, jej cech charakterystycznych i znaczenia uniwersalnego. Ale właśnie takie rozumowanie Bultmann odrzuca jako niezgodne z przyjętą przezeń filozofią.

Na stosunek egzystencjalizmu do historii w znaczeniu ogólnie przyjętym najwięcej światła rzuca rozróżnienie, z jakim się i u Heideggera i u Bultmanna spotykamy, mianowicie: Historie i Geschichte. Pierwsza z nich dotyczy wydarzeń, które się dzieją codziennie, ale których znaczenie niczym się nie różni od spadających za oknem każdego jesiennego dnia — liści. Natomiast Geschichte obejmuje tylko te wydarzenia, których ważność dostrzega człowiek dla jego własnej egzystencji. Istnieje ona jedynie w świadomości człowieka i w jego ocenie.

Trzeba by skończyć — mówi Bultmann, który poświęcił nawet temu zagadnieniu specjalną książkę [53] — z dawnym poglądem na „historię" jako na uszeregowaną serię wydarzeń istniejącą poza świadomością człowieka. Taką koncepcję historii spopularyzowano w starożytności i w średniowieczu i każdy autor pojmował ją na swój sposób. Dzisiaj rozróżniamy to, co jest historisch, od tego, co jest geschichtlich, a więc to, co mogło się kiedyś zdarzyć, ale jest zgoła bez znaczenia, od tego, co staje się „historią"

---

[53] wydaną początkowo w serii Gifford Lectures pt. *History and Eschatology,* Edinburgh 1957, a następnie w przekładzie niemieckim: *Geschichte und Eschatologie,* Tübingen 1958.

(*Geschichte*) dla człowieka istniejącego przecież w nurcie historii, a co zmusza go do wyboru czy do powzięcia decyzji.

W hermeneutyce Nowego Testamentu rozróżnienie to prowadzi do wniosku, że geschichtlich jest w nim jedynie ukrzyżowanie Jezusa, ale „przy historycznym wydarzeniu Krzyża jest również Zmartwychwstanie, które nie jest wydarzeniem historycznym... (a ponadto) mamy legendy o pustym grobie i o Wniebowstąpieniu" [54]. Historyczne jest tylko przekonanie (wiara) uczniów, że los Jezusa z Nazaretu zakończył się Jego zmartwychwstaniem. I tu postawiono Bultmannowi zarzut godzący w samo sedno jego rozumowania, a w stosunku do Jezusa z Nazaretu czy chrześcijaństwa posiadający decydujące znaczenie. Z wywodów niemieckiego egzegety wynikałoby bowiem, że nie interesują go zdarzenia przeszłości jako takie (Historie), ale tylko te, których doniosłość stwierdza człowiek współczesny, jako bezpośrednio związane z jego egzystencją czy z losem. To w pewnym sensie jego własna historia — Geschichte — a w każdym razie jest on jej nierozdzielną częścią. Powstaje jednak pytanie, czy może stać się Geschichte to, co — jak Zmartwychwstanie — nigdy nie miało miejsca, a jest jedynie wyrazem wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej.

Na pytanie to w dziełach Bultmanna nie znajdujemy odpowiedzi. Ważniejsze są dla niego zasady egzystencjalizmu niż jakaś rzetelna ocena ich przydatności w interpretacji zdarzeń historycznych w powszechnym rozumieniu tego słowa. Życie Jezusa z Nazaretu i powstanie chrześcijaństwa śledzić przecież możemy w oznaczonym chronologicznie okresie wydarzeń, których ukrzyżowanie było jedynie zakończeniem. Nawet różnice w ich interpretacji, chociaż dotyczą ich charakteru, nie skreślą ich z kart historii. Zwracali na to uwagę już protestanccy krytycy Bultmanna, a omówili obszernie dwaj cytowani wyżej uczeni katoliccy: L. Malevez i R. Marlé. Rzecz znamienna, ale waldens Giovanni Miegge, autor jednego z najlepszych i tłumaczonych na inne języki dzieł o demityzacji Ewangelii zgodził się całkowicie z wywodami Maleveza, wprowadzając do nich jedynie nieznaczne korektury [55].

---

[54] Por. *Nouveau Testament et mythologie*, 173. Nadto: O. Laffoucrière, *Bultmann et l'histoire*, w „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 35 (1958) 219—231; G. Greshake, *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Essen 1963.

[55] „La monografia che il P. L. Malevez S. J. ha dedicato alla teologia di Bultmann contiene una analisi molto fine, precisa, aderente alle più difficili sfumature del suo pensiero... interpretazione del Malevez, che è sostanzialmente anche la nostra". Por. *L'Evangelo e il Mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Milano 1956, 167, 169.

Bo też trudno z jakiejkolwiek filozofii czynić łoże Prokrusta i dopasowywać do niej wydarzenia Nowego Testamentu, dokonując wśród nich wyboru, opartego na kryteriach nie tylko dyskusyjnych, ale wręcz nie do pogodzenia z godnym tej nazwy badaniem historycznym. Toteż gdy na Soborze Watykańskim II rozległy się echa rozróżnienia Historie od Geschichte[56] przezwyciężono je wprowadzeniem do Konstytucji dogmatycznej *De divina Revelatione* terminu *„historicitas"* w ogólnie przyjmowanym rozumieniu, dotyczącym opisanych w Ewangeliach zdarzeń z życia Chrystusa i wygłaszanych przez Niego nauk: „cztery wspomniane Ewangelie, których historyczność (Kościół) bez wahania stwierdza (*quorum historicitatem incunctanter affirmat*) podają wiernie to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi... rzeczywiście uczynił i czego uczył (*reapse fecit et docuit*)" [57].

10. EPIGONI BULTMANIZMU

Wystąpienie Bultmanna z programem demityzacji wywołało kryzys w egzegetyce protestanckiej. Konserwatywne koła luteranizmu zareagowały na to w szeregu aktów, zbiorowych memoriałów fakultetów teologicznych czy synodów Kościoła luterańskiego wskazujących na niebezpieczeństwo głoszenia poglądów Bultmanna w nauczaniu kościelnym. Na jedną z takich publikacji odpowiadał Fr. Gogarten biorąc w obronę Bultmanna [58], który również nie pozostawał bezczynny. Omawiana wyżej jego książka *History and Eschatology* jest właśnie odpowiedzią na stawiane mu zarzuty ze strony konserwatywnego luteranizmu [59]. Kryzys ten pogłębiali tylko przedstawiciele Szkoły berneńskiej domagający się od Bultmanna ostatecznego kroku, skreślenia kerygma chrześcijańskiego i właściwie oddalenia się od chrześcijaństwa na rzecz jakiejś mętnej filozofii już z daleka przypominającej tendencje gnostyckie z czasów pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Z takiego stanu rzeczy zdawali sobie sprawę oczywiście i zwolennicy Bultmanna czy jego uczniowie o znanych dzisiaj nazwiskach G. Bornkamm, H. Braun, H. Conzelmann, E. Dinkler, G. Ebeling, E. Fuchs, E. Käsemann i J. M. Robinson. Zebrani w r. 1953 właśnie w Marburgu dokonali rewizji swych dawnych stanowisk i korektur w poglądach Bultmanna, co wywołało dyskusję toczącą

[56] Por. moją książkę pt. *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*, 272.
[57] tamże, 255.
[58] Por. F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953.
[59] W dziele zbiorowym pt. *Zur Entmythologisierung. Ein Wort lutherischer Theologie*, München 1952.

się jeszcze za naszych dni wokół tej nowej formy bultmanizmu. Dotyczy ona:

a. dostępu do historii Jezusa z Nazaretu. Ograniczenie go jedynie do kerygma w formie proponowanej przez Bultmanna uznano za wyraz nieuzasadnionego sceptycyzmu. Tym bardziej, że brak łączności między działaniem Jezusa i Jego nauką, a treścią kerygma samo jej znaczenie stawiało pod znakiem zapytania. A epigonom Bultmanna nie chodzi przy tym o to, ażeby życie Jezusa jako takie ujmować na wzór Szkoły liberalnej w ramy chronologiczne czy topograficzne, ale uznać historyczność pewnych przynajmniej zdarzeń lub autentyczność wygłaszanych nauk, co by uprawomocniło i zawisłe w próżni kerygma w ujęciu Bultmanna. Za ilustrację tej nowej postawy może służyć dzieło G. Bornkamma, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956.

b. przydatność egzystencjalizmu Heideggera dla interpretacji Nowego Testamentu. Zdaniem wielu epigonów Bultmanna Heidegger zaważył fatalnie na związanej z demityzacją hermeneutyce. Nie wyszło to jej na dobre, tym bardziej, że sam Heidegger zmienił później swoje poglądy, nigdy nie podjął dalszego ciągu wydanego w r. 1927 dzieła *Sein und Zeit*, i przez niektórych filozofów przestał być zaliczany w ogóle do egzystencjalistów. Nie znaczy to, ażeby z filozofii egzystencjalnej zrezygnować w ogóle. Należałoby wszakże wprowadzić do niej niejedną zasadniczą modyfikację.

Po pewnym wahaniu zastrzeżenia powyższe Bultmann uznał za nieuzasadnione i nie tylko że w Heidelbergu w r. 1959 podtrzymał dawne swoje twierdzenia, ale wzmocnił je podkreśleniem, że kerygma ma za podstawę jedynie fakt istnienia (śmierci) Jezusa bez żadnych dalszych implikacji co do zdarzeń z Jego życia czy nauk. Wszystko inne na zbyt niepewnych oparte jest danych, aby mogło być poważnie brane pod uwagę [60]. Taka postawa sprawiła, że w ostatnich latach Bultmann jest coraz bardziej osamotniony. Jego epigoni dawno już przekroczyli zakreślone im przez niego granice i tylko nieliczni upierają się nadal przy bultmanizmie w jego pierwotnej formie.

Tymczasem idee Bultmanna przeniknęły do szerszych kręgów społecznych. Stały się one przedmiotem już nie tylko dyskusji między fakultetami czy też narad na synodach protestanckich, ale w publikacjach popularnych, esejach czy artykułach prasowych dotarły do szerokiej rzeszy odbiorców, budząc sprzeciwy lub poklask. W niemałym stopniu przyczyniła się do tego szeroko rekla-

---

[60] Por. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christus-botschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg [8] 1962.

mowana książka biskupa anglikańskiego w Woolwich J. A. T. Robinsona, pt. *Honest to God* (London, 1963). Wiele już napisano na jej temat, poglądów autora i przyczyn tej poczytności. Jej przekład polski zaopatrzono słusznie w głosy krytyczne, z których na szczególną uwagę zasługuje ocena R. Rouquette z paryskich „Etudes" czy wybitnego uczonego H. Friesa [61]. Sam Robinson wyznaje, z jakich źródeł czerpał wiadomości, które następnie przetworzył i przystosował do umysłowości swych anglosaskich odbiorców. Otóż oprócz Dietricha Bonhoeffera i Paul Tillicha, trzecim skrzydłem tego tryptyku był właśnie Rudolf Bultmann i jego manifest o demityzacji Nowego Testamentu. Robinson przejął go niemal w całości, ale jak wolno sądzić z jego wywodów nie bez pewnych zastrzeżeń:

a. demityzacja — jego zdaniem — nigdy nie będzie całkowita, bo żadna religia nie obejdzie się bez języka symbolicznego czy mitycznego. I na nic się nie zda zastępowanie pojęcia Boga „poza światem", pojęciem Boga „głębi". Jedno i drugie jako przestrzenne należą do języka mitycznego;

b. uznaje on za nieuzasadniony sceptycyzm Bultmanna co do niektórych wydarzeń z życia Jezusa z Nazaretu i ograniczanie kerygma tylko do faktu Jego śmierci. Fakt ‚pustego grobu" np. należałoby włączyć do treści kerygma;

c. zgłasza zastrzeżenia co do wiązania interpretacji Nowego Testamentu z określoną filozofią jako surogatem mitycznej wizji świata [62].

Jak z powyższego widać zachodzi zbieżność zastrzeżeń Robinsona z tymi, które już dawniej wysuwali inni epigoni Bultmanna. Jeśli nawet zbieżność ta jest przypadkowa, to świadczy to o jakiejś ogólnej tendencji do poszerzenia ram pierwotnego kerygma i rozluźnienia łączności z filozofią Heideggera jako przeszkody do tego, co coraz częściej w tej nowej egzegetyce nazywa się via historica, w dostępie do postaci Jezusa z Nazaretu, równoległej do innej nazwanej via kerygmatica.

---

61 Por. przekład polski pt. *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966.

62 Por. F. Refoulé, *„La vague bultmanienne". I „Honest to God" de John A. T. Robinson*, w „Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques" 48 (1964) 233—251.

ZAKOŃCZENIE

Demityzacja Nowego Testamentu w ujęciu Bultmanna jest tylko ogniwem w długim łańcuchu prób egzegetyki protestanckiej w uprzystępnieniu chrześcijańskiego posłannictwa człowiekowi nowoczesnemu. Nie inne cele przecież przyświecały D. Fr. Straussowi gdy wypracowywał swoją teorię mityczną pod wpływem filozofii Hegla, to samo zadanie miał na względzie F. Chr. Baur upatrujący w konflikcie gmin judaistycznych z gminami hellenistycznymi — petrynizmu z paulinizmem — powód powstania poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu. Szkoła liberalna w osobach swych głośnych przedstawicieli H. J. Holtzmanna i A. Harnacka usiłowała zmieścić Jezusa z Nazaretu i chrześcijaństwo w ramach racjonalizmu, narzucając na długie lata pogląd o Jezusie Nauczycielu wzniosłych prawd etycznych. Tymi samymi względami kierował się Bultmann gdy naprzeciw naszego pokolenia wychodził z programem demityzacji w jednej, a z filozofią Heideggera w drugiej ręce. I na ogół wszyscy dobrze zrozumieli jego intencje: nikt nie kwestionował jego dobrej woli ani nie posądzał go o zamiar niszczenia chrześcijaństwa. Inna sprawa czy program Bultmanna spotkał się z dobrym przyjęciem.

Luteranizm, w osobie swych urzędowych przedstawicieli zajął stanowisko raczej negatywne. Co więcej, nawet uczniowie Bultmanna i jego epigoni z niewielkimi wyjątkami dokonują za naszych dni rewizjonizmu jego poglądów pragnąc zapewnić im jakiś trwały wkład w egzegetykę protestancką [63].

Rozważana na takim tle postawa autorów katolickich poświęcających Bultmannowi niemało uwagi jest dosyć zróżnicowana. Jego krytyczno-literackie analizy okazały się pod niejednym względem korzystne dla wyśledzenia dróg, jakimi zdążał rozwój tradycji przed powstaniem ksiąg Nowego Testamentu. I nawet Papieska Komisja Biblijna dostrzegła w nich pewne „zdrowe elementy". Natomiast program demityzacji oparty na dyskusyjnej filozofii spotkał się z odprawą prawie powszechną ze strony egzegetów katolickich. Mówię „prawie" — bo właśnie niedawno w książce katolickiej (do której przedmowę napisał sam Bultmann podkreślając, że jej autor należycie zrozumiał jego poglądy) usiłowano doprowadzić do spotkania Bultmanna z egzegetyką kato-

---

[63] Por. G. Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*, w „Theologische Revue" 29 (1963) 33—141; J. M. Robinson et al., *The Bultmann School of biblical interpretation: new directions*, New York 1965.

licką [64]. I jeśli się to nie udało, to głównie dlatego, że dla egzegety katolickiego zdarzenia biblijne działy się w czasie i w przestrzeni, a ich znaczenie jest niezależne od decyzji czy wyboru człowieka. Innymi słowy o b i e k t y w n y ich przebieg, interpretowany tak czy inaczej, jest fundamentem wszelkich dalszych rozważań. Tymczasem u Bultmanna nie mają one właściwie żadnego znaczenia. Dopiero wybór czy decyzja człowieka angażującego się osobiście nadaje im znaczenie i powoduje zmianę jego egzystencji. Dotyczy to zresztą tylko kerygma, bo inne zdarzenia czy nauki są dla nas zgoła niesprawdzalne. Nic dziwnego, że wobec takich przesłanek o jakimś spotkaniu (*Begegnung*) Bultmanna z egzegetyką katolicką nie może być w ogóle mowy.

A jednak nie wszystko w jego twierdzeniach jest fałszywe. I gdy się szeroko rozwodzi nad tym, że „Ewangelii nie podobna interpretować bez tradycji, która ją przekazuje i wiary, która ją oświetla" — słuchamy go uważnie. Jest to tonacja wybitnie katolicka. Tylko że doprowadziła ona Bultmanna do Jezusa kerygmatycznego, a zatrzymując go niejako w połowie drogi przesłoniła mu obraz Jezusa historii. Należałoby bowiem pozbyć się przekonania, że pierwotna gmina chrześcijańska mogła sobie tworzyć obraz Jezusa zależnie od swych upodobań i wpływów środowiska. Nie była ona przecież pozostawiona samej sobie, ale założona i kierowana przez Apostołów, naukę swą czerpała od tych, „którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami Ewangelii" (Łk. 1, 2). W takim ujęciu Jezus kerygmatyczny (wiary) tj. głoszony przez Apostołów i ich uczniów łączył się bezpośrednio z Jezusem historycznym, którego życia i działalności Apostołowie byli naocznymi świadkami. Baczono przecież, aby na miejsce Judasza wybrać kogoś, kto był z Apostołami przez cały czas „poczynając od chrztu Jana" (Dz. Ap. 1, 22).

Tak było na pierwszym etapie głoszenia Ewangelii. Na etapie drugim doszło do jej spisania oraz do powstania innych ksiąg Nowego Testamentu. Zawierają one wprawdzie treść wierzeń pierwotnego chrześcijaństwa, ale nie powstałą samorzutnie, tylko przekazaną i strzeżoną przez Apostołów i ich uczniów. Są oni jednocześnie autorami ksiąg znanych pod ich imieniem, które

[64] Por. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1963. Na str. 365—367 pełny wykaz wszystkich publikacji Bultmanna. Książka ta została oceniona zasadniczo negatywnie zarówno ze strony egzegetyki katolickiej (por. H. Sitrnimann, *Katholischer Konsensus mit Bultmann*, we „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 11 (1964) 399—405) jak i protestanckiej (por. J. Körner, *Katholisches Votum zur Existentialen Interpretation*, w „Theologische Rundschau" 30 (1964) 316—355), Nadto: G. Hasenhüttl, *Was will Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm*, w „Theologisches Jahrbuch", Leipzig 1968, 160—167.

będąc dokumentami wiary pierwotnego chrześcijaństwa — na co zgadza się Bultmann — są również świadectwem pochodzącym od tych, którzy „przekazali słuchaczom to, co On (tj. Jezus) powiedział i czynił, z pełniejszym zrozumieniem, którym cieszyli się, pouczeni chwalebnymi wydarzeniami życia Jezusa oraz światłem Ducha prawdy oświeceni" (Konst. *De divina Revelatione*, 19) — co z jego poglądami jest nie do pogodzenia [65].

Znany teolog francuski Jean Daniélou poglądy Bultmanna nazwał „dehistoryzacją" chrześcijaństwa, wypowiadając się w sposób jak najbardziej kategoryczny przeciw wyrywaniu zdarzeń z życia Chrystusa oraz Jego nauk z określonego kontekstu historii [66].

Ks. Eugeniusz Dąbrowski

---

[65] R. Marlé autor cytowanej wyżej książki pt. *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1956, której wnikliwość i bezstronność podkreślał sam Bultmann w swej odpowiedzi (por. *In eigener Sache*, w „Theologische Literaturzeitung" 82 (1957) 241—250) na zorganizowanym w roku 1961 w Rzymie zjeździe naukowym poświęconym bultmanizmowi wywody swoje zakończył stwierdzeniem: „la théologie et l'exégèse catholique refusent fondamentalement le projet de démythisation tel que Bultmann le propose". Por. P. Valori, *Un convengno sulla „Demitizzazione" bultmanniana*, w „Gregorianum" 43 (1962) 527—535.

[66] Por. *Pour et contre la démythisation*, głosy ankiety pt. *Nouveau monde et Parole de Dieu*, w specjalnym numerze „Esprit" 35 (1967) 425—427.

GIOVANNI MICHELUCCI

ARCHITEKTURA A SPOŁECZEŃSTWO

Giovanni Michelucci jest jednym z tych nielicznych architektów, którzy źródło dla swojej twórczości znajdują w zrozumieniu człowieka i jego losów zakorzenionych w historycznym społeczeństwie. Stąd może jego naczelne zainteresowanie dla planowania miast. W jego teorii miasta dadzą się wyróżnić cztery zasadnicze momenty:

Miasto „chóralne", stanowiące punkt ogniskowy uczestnictwa oraz kolektywnej współpracy;

miasto „zmienne", w którym bierze się pod uwagę jego historyczny rozwój;

miasto wzajemnych zależności — konkretna forma woli obywateli rozwiązujących problemy miasta w sposób dialektyczny;

miasto-namiot — forma miasta społeczeństwa nomadycznego. Jego życie może być nastawione albo na przyjęcie nowych mieszkańców albo na exodus własnej społeczności.

Razem z o. Verde oraz z o. Camporeale (obydwaj dominikanie, redaktorzy „Vita Sociale", miesięcznika wychodzącego w Pistoii, poświęconego bardzo szerokiemu wachlarzowi zagadnień widzianych przez pryzmat nowej, soborowej teologii — na jego łamach wypowiada się bardzo często Michelucci; artykuł, który zamieszczamy w niniejszym numerze ukazał się w numerze 126, maj-czerwiec 1967) odwiedziliśmy słynnego architekta w górskiej miejscowości, między Pistoią a Modeną, Abetone, znanej z drogich nocnych klubów, ale także i z ustronnych zakątków. W jednym z tych ostatnich, w zwyczajnym wiejskim domu, z pięknym widokiem na zalesioną dolinę, spędza letnie wakacje Michelucci. W ciągu roku mieszka w etruskim Fiesole, tuż koło Florencji.

Wysoki, szczupły, miły, nie znać po nim, że zbliża się do osiemdziesiątki. Ubrany prosto, chciałoby się rzec z wiejska, szczerze ucieszony odwiedzinami, rozmawiał o wszystkim

z wyjątkiem architektury. Cały czas mówiliśmy o literaturze, o filozofii, o marksizmie (nb. na Zachodzie lepiej go znają i bardziej cenią aniżeli u nas w kraju. Dlaczego?), o stosunkach międzynarodowych i o Krakowie. Kiedy zaczął się zamyślać, szepnięto mi, że po tego rodzaju trzygodzinnej dyskusji na tematy nie zawodowe rodzą się w nim pomysły architektoniczne, nowe rozwiązania przestrzeni: wszystko bowiem układa mu się w głowie architektonicznie, tylko pozornie rozmawia o czymś innym.

Chcę, mówił na koniec, znaleźć i pokazać w architekturze ten właśnie moment ludzki, o którym rozmawiamy, który zadaje kłam racjonalizmowi; chcę objąć ludzkie przeżycie, uczucie, sentyment, bo bez tego wszystko kończy się racjonalizmem a więc maszyną. Dzieło sztuki nie może tak się rodzić i tak funkcjonować jak maszyna. Chcę wyrazić wiarę w życie i samo życie. Dlatego moje kościoły są „powikłane", są bowiem akcją, dramatem jak życie. Denerwuję krytyków racjonalistycznych.

To było wszystko, co tego popołudnia padło przy dobrej włoskiej kawie na temat architektury. Być może ma już dość wykładów zawodowych: przez długie lata był profesorem Akademii w Bolonii.

Ucieszył się możliwością dotarcia do polskiego czytelnika za pośrednictwem „Znaku": „Chętnie bym przyjechał do Polski z odczytem, do Krakowa, najchętniej w maju". Na pożegnanie wręcza mi album świeżo wydany, poświęcony jego twórczości, z miłą dedykacją — teraz go przeglądam. Najbardziej ciekawią mnie dwa kościoły (nie tylko ze względów wspomnieniowych): ten z San Marino i drugi (położony tuż koło Florencji) z Autostrady Słońca, którego dach z bliska przypomina dachy domów toskańskich a z daleka — góry apenińskie tworzące dla niego tło. Stanowi z nimi wspaniałą całość. Kościół w San Marino mieści się przy drodze, jak zwykły dom, do którego można wejść i w którym można porozmawiać nie tylko z Gospodarzem ale i z gośćmi. Obydwa mają coś z namiotu rozpiętego w terenie, w drodze... Dał mi też zdjęcia projektu nowego kościoła; po jego dachu wspina się via crucis (droga krzyżowa) aż do szczytu — Kalwarii, która mieści się na odrębnym bloku, ale której jednak można dotknąć.

Już żegnając się, jakby mimochodem, powiedział: lęk przed śmiercią także narzuca rozwiązania...

S. G.

Zwrócono mi uwagę, że często w odczytach albo w artykułach nie robię różnicy pomiędzy pojęciami „architektura”, „miasto”, „urbanistyka”, co ma powodować dwuznaczność i zamęt. Wyjaśnię w skrócie, że ludzie urzeczywistniają swoje społeczne życie w pewnej przestrzeni, która ulega modyfikacji i staje się pewną strukturą w zależności od działania, jakie się w tej przestrzeni dokonuje. W ten sposób ukształtowaną w strukturę przestrzeń nazywam „miastem”, aktywność natomiast, mającą na celu przemianę przestrzeni w pewną strukturę — „architekturą”. Tak więc architektura stanowi wymiar życia społecznego. Z faktu, że to właśnie życie społeczne określa struktury przestrzeni, w której się samo rozwija, wynika, że miasto daje architekturze rację bytu. W tym sensie mogę używać obydwu terminów zamiennie, ponieważ nigdy nie ma dzieła architektury, które by nie pozostawało w ścisłej zależności od miasta, od życia wspólnego ludzi. Gdyby się znalazło, moim zdaniem, nie byłaby to architektura.

Najgorsze, co mogło się przydarzyć tej gałęzi sztuki, to pomieszanie powyższych pojęć.

Zacznę od przytoczenia fragmentu listu, który niedawno otrzymałem od mojego przyjaciela: „Droga człowieka w czasie wiąże się ściśle ze zmianą stosunku, w jakim człowiek pozostaje względem przestrzeni. Można powiedzieć, że tu zaczyna się praca architekta. Struktury przestrzenne, jakie ma wymyślić, określa aktywność znajdująca w nich swoje miejsce. Tę ludzką aktywność należy brać w jej historycznym stawaniu się. Dlatego dla uchwycenia przestrzennej struktury już obecnej w formie potrzeby w samym postępowaniu, istotne jest nie studiowanie kanonów estetycznych i technicznych, ale studium postępowania człowieka w czasie.”

Zatem strukturę organizmu architektonicznego sugeruje i określa rozwój, stawanie się ludzkiej aktywności. Chodzi jedynie o stosunek pomiędzy rozwojem tejże aktywności a organizmem architektonicznym, w którym ma ona znaleźć swoje miejsce.

Możemy powiedzieć, że jest to stosunek tego, co zawiera, do tego, co jest zawarte, nawet jeżeli te pojęcia wywoływałyby niewłaściwe skojarzenia, jak np. wiadra i wody znajdującej się w nim. Obraz ten właściwie wyraża zasadniczą koncepcję idealnych miast Odrodzenia.

Idealne (albo utopijne) miasta niewątpliwie wnoszą w tę dziedzinę wartości kulturowe, ale zawsze wyrażają interesy, wolę i władzę jakiejś kasty, jakiejś kategorii politycznej czy intelektualnej, czasami fantazję jednego człowieka, a odmawiają ludności prawa do interwencji, do uczestnictwa. Ludności nie pozostaje nic innego jak tylko ugiąć się przed tym, co zostało narzucone, i w pewnej mierze zrezygnować z tego „znaku wyróżniającego”

dla człowieka, jakim jest stwarzanie form swojej własnej egzystencji.

Ponadto jakże człowiek może znaleźć odpowiedź na problem swojego istnienia, jeżeli nie ma domu, albo mając go nie jest z niego zadowolony, ponieważ nie odpowiada wszystkim potrzebom rodziny a aglomerat miejski nie zastępuje tego, czego odmawia dom? Jakże może odnaleźć siebie samego w stwarzaniu swojej własnej siedziby, jeżeli niczego innego nie wymaga się od niego, jak tylko żeby był automatem zwiększającym produkcję i nie stanowiącym przeszkody dla planów wymyślonych przez innych a których on nie zna? Jakże w takich warunkach może się powiększać jego własna rzeczywistość?

Podejmuję przerwane rozumowanie; wydaje mi się, że obrazowi wiadra i wody, wyrażającemu stosunek uprzednio ustanowiony i statyczny, przeciwstawia się inny obraz, który może bardzo dobrze wyrazić stosunek dynamiczny i historyczny, przeze mnie tutaj przedstawiony, pomiędzy przestrzenią architektoniczną a życiem społecznym ludzi. Jest to obraz łożyska rzeki i wody, która nim płynie: rzeka się ciągle zmienia a łożysko przekształca się stosownie do prądu rzeki. Rzeczywiście, jeżeli człowiek określa się poprzez swoje działanie i jeżeli to działanie zawsze się zmienia, nie wiemy raz na zawsze, kim jest człowiek. Gdybyśmy założyli, że wiemy to raz na zawsze, wiedzielibyśmy w konsekwencji raz na zawsze, jakie jest jego działanie i znalibyśmy także formy, które powinny być miejscem dla niego.

Jeżeli jednak człowiek, w swoim życiu społecznym, nie jest tym, kim był w przeszłości, i prawdopodobnie w przyszłości nie będzie tym, kim jest dzisiaj, to wymiary ludzkiego działania nie są dane na wieczność. Zatem i przestrzenie architektoniczne, tworzące miejsce dla tego działania, nie są ustalone raz na zawsze.

Stąd wypływa pojęcie nowego miasta, wiecznie zmiennego, którego kształtu nie można przewidzieć, ponieważ wiąże się on z nieprzewidywalnym wymiarem działania ludzkiego, znajdującego się, jak powiedzieliśmy, w ustawicznym stawaniu się historycznym. Co najwyżej można przewidzieć niektóre linie kierunkowe, na które później będzie oddziaływać życie, pozostawiając na nich nową warstwę skorupy, podobnie jak morze tworzy ją na przedmiotach znajdujących się na jego dnie.

Ja, który pamiętam, proszę wybaczyć ten wtręt osobisty, życie z końca XIX w., jestem pełen podziwu (a także zainteresowania) dla tego, co się dokonało od tego czasu. Przeszliśmy jak gdyby ze stanu spokoju do stanu ruchu — zmiana ta spowodowała wiele kłopotów i trosk. Obrazy rzeczy już nie są rozpoznawalne, nie dlatego żeby je zmienił kaprys, ale dlatego że zmieniło się nasta-

wienie ludzi, z czym wiąże się zmiana sensu a z sensem — zmiana funkcji. Rzeczywiście, jakiż związek istnieje np. pomiędzy dzisiejszym domem, pojęciem domu, nawet samym używaniem domu, biorąc pod uwagę także jego pojemność i funkcję społeczną, a domem z lat osiemsetnych? Jakiż związek istnieje między dzisiejszą ulicą a ulicą z tamtych lat, na której ruch odbywał się w rytmie powolnym a ludzie do niego się dostosowywali? Nie wiem, czy należy to oceniać pozytywnie czy też negatywnie. Wiem natomiast, że miasto jest tym, czym my jesteśmy. Co się dokonuje w naszych czasach, dokonuje się nie poza nami ale w nas samych. Jeżeli np. wczorajszy sklep zamienił się w dzisiejszy supermarket, w którym nie trzeba się już targować ani kłócić o jakość, to stało się tak stosownie do życia, na które dzień po dniu wyrażamy naszą zgodę. Jeżeli zmieniły się przestrzeń i struktura sklepu, tak jak jego forma i stosunki pomiędzy sprzedawcą a kupującym, to i to także pozostaje w zgodzie z naszymi mniej lub więcej oczywistymi potrzebami. To samo można powiedzieć o każdym budynku publicznym czy prywatnym.

Na nieszczęście koncepcja architektoniczna nie znalazła jeszcze przestrzeni właściwej dla dzisiejszego trudnego momentu historycznego. Nadal jeszcze jest w dużej mierze indywidualistyczna i kategorialna. Koncepcję tę będzie musiała zastąpić inna koncepcja, mająca nowe wymiary ludzkie i społeczne, której celem będzie „dzieło sztuki" chóralne i kolektywne: miasto w ustawicznym stawaniu się, do którego każdy człowiek będzie mógł dorzucić coś swojego; dzieło sztuki ludu, który zdobył świadomość wartości społecznej tego zjawiska, a nie jakiejś jednostki czy „ekipy" zawodowej. Pojęcie zatem „urbanistyczny" nabierze wyraźnie sensu ponadindywidualnego i „politycznego", w znaczeniu pewnej aktywności, rodzącej się i rozwijającej w przestrzeni, która umożliwia ludziom, stwarzającym chóralnie miejsce dla budowania własnej historii, odkrycie w sobie samych radości życia.

Forma, której nie można przypisać jednostce jako takiej, która bowiem przynależy do danej epoki, forma nowa, nieprzewidziana, odzwierciedlająca sytuację, która objawia się konstruktorom, może się zrodzić ze zbiegu niezliczonych interesów politycznych, ekonomicznych, kulturowych, tworzących między sobą harmonię. Formy tej nie można sobie uświadomić, nawet jeśliby się było świadomym jej genezy, zanim nie zasugeruje jej wspomniane zbiegnięcie się licznych czynników.

Wiem, że dzisiejsze życie narzuca „plany", błąd jednak tkwi w wierze, że ich forma jest niezmienna, że odpowiada rzeczywistej ludzkiej sytuacji i środowisku i że będzie taką przez czas nieskończony.

Myślę, że architektura stanowi twarz pewnej całości ponadjednostkowej, nawet jeżeli musi być urzeczywistniana przez wielkie jednostki.

„Kiedy architektura — twierdzi Pinder — była naprawdę twarzą i językiem ludu, obyczaju, stanowiła wydarzenie należące do wszystkich". Nie zauważało się tego, co się nazywa „wymogami estetycznymi" w znaczeniu owej zimnej wiedzy, jaką wyprodukowała gorączka starości. To, co powstawało, było tylko „językiem". Forma nie stanowiła problemu, ale naturalne zadanie, które rozwiązane stawało się faktem „wymownym".

„Miasta wzrastały jako żywotne twory właśnie wtedy, kiedy nauka o konstrukcji miast jeszcze nie mogła być specjalnością nauczaną w szkole..." Dużo później rodzi się widz; kompetentny albo i nie, przychodzi oglądać i sądzić dzieło sztuki. Artysta się na to zgodził. Od tego czasu przestrzeń zaczęto pojmować jako teatr. „W tym właśnie — mówi jeszcze Pinder — tkwi coś, co ma znaczenie moralne: zalążek 'kłamstwa'. Architektura staje się kłamstwem, kiedy człowiek nawet jako jednostka stracił swoją integralność a w konsekwencji i styl".

Zacytowałem Pindera, wyrażającego przynajmniej częściowo moją myśl odnośnie do architektury, określonej jako pewna „przestrzeń" niespektakularna, perspektywiczna, przeznaczona do przyjęcia i wyrażenia rozwoju ludzkiej aktywności; jako pewna przestrzeń, której charakter zależy od samej natury tej aktywności oraz od wielości interesów nią objętych a ku którym ona zwraca swoją myśl. A im szersze będą owe zainteresowania, tym bardziej sama przestrzeń stanie się czymś istotnym dla rozwoju życia.

Można rzec, że każda przestrzeń architektoniczna będzie o tyle lepiej określona i osiągnięta (to znaczy będzie dziełem sztuki), o ile lepiej człowiek w niej rozpozna siebie i o ile głębiej myśl jego poświęci się nowym zainteresowaniom, powiększającym jego znajomość siebie oraz świata rzeczy.

W ten sposób ludzie dzisiaj rozpoznają siebie w przestrzeni, która wyjawiając ich sytuację, wywołującą trwogę albo indyferentyzm, otworzy pole tematom pobudzającym do budowania miejsca dla swojej własnej historii. Tę ekspresywną przestrzeń można osiągnąć pod warunkiem, że konstruktorzy będą chcieli przekazać ją wspaniałomyślnie innym.

Zdaję sobie sprawę, że wszystko to będzie się wydawać naiwne temu, kto myśli o umocnieniu się na pozycjach „cywilizacji mechanicznej", która wyklucza wszelkie odniesienie do uczuć w ostatecznej analizie stanowiących obronę, na jaką człowiek się zdobywa przed zniweczeniem własnego życia wewnętrznego i własnej osobowości.

Cywilizacja jest produktem, tworem ludzi i tylko ludzi. Ludzie pomyśleli o maszynach jako o instrumentach, aby się nimi posłużyć do osiągnięcia własnych celów a nie odwrotnie. Otóż nawet w wypadku miasta, które miałoby cechy funkcjonalne i formalne maszyny (tzn. które z jednej strony stanowiłoby ograniczenie wolności, a z drugiej — akademię), ludzie będą się troszczyć o zabezpieczenie i udoskonalenie tylko tych gmachów, w których dostrzegą coś z siebie; innym pozwolą się rozlecieć.

Uprzednio cytowany Pinder przedstawił czynnik formalny jako kłamstwo. Można by tu pokazać, jak „kłamstwo" staje się czasem zwyczajem rozciągającym się na niezliczone zjawiska, które pokazują coś, co przekracza rozważania Pindera, aby stać się niesprawiedliwością (zdarza się to bardzo często przy zatwierdzeniach przez komisje). Proszę pomyśleć np. o budowlach ekonomicznych i popularnych, mających fasadę formalnie kokietującą i spornie współczesną, a której koszt odbija się niekorzystnie na wewnętrznej strukturze — ta ostatnia w konsekwencji nie jest lepsza od struktury domów zwyczajnych (tzn. ubogich) sprzed stu czy dwustu lat.

Widzi się dzisiaj mieszkania tej kategorii ekonomicznej, zbudowane nie więcej aniżeli dwadzieścia, trzydzieści lat temu, które straciwszy „nowość" i nie interesując już więcej pod względem formalnym pokazują to, czym są naprawdę: pokazują, że architekt udawał; pokazują niedbałość, tj. niezważanie na potrzeby mieszkańców nie posiadających środków, aby poprawić, przynajmniej w części, ciasnotę, bylejakie rozmieszczenie i wykończenie tzw. pokojów.

*

Powiedziałem na początku, że miasto jest „zmienne" i że dzisiaj architektura jeszcze nie odnalazła właściwej przestrzeni dla obecnej rzeczywistości historycznej. Chciałbym zatrzymać się przez chwilę nad tymi dwoma stwierdzeniami, które mogą, wydaje mi się, wyjaśnić przyczyny, dla których architektura jeszcze nie odnalazła i może nie mogła odnaleźć, wymiaru przestrzennego, właściwego naszym czasom.

Obserwując stare centra możemy zauważyć, że każda epoka wyraziła (przemieniając, burząc, konstruując) swoje prawo i swoją potrzebę afirmacji swojej własnej egzystencji i że dała miastom jakiś wygląd od czasu do czasu odnawiany.

W przeszłości miasto rozwijało się nie zmieniając się zasadniczo w swojej ogólnej strukturze, którą jeszcze dziś możemy rozpoznać, pomimo że w jej tkankę gwałtownie ingerowały różne wydarzenia.

Dzisiaj natomiast nastąpiło pęknięcie, na skutek czego z trudnością można dostrzec ślady owej struktury, a jeśli i są, to są one negatywne.

Mówiąc o tej sytuacji zmuszony jestem poczynić uwagi wprawiające mnie w kłopot. Z wielkim zainteresowaniem śledzę to, co wszyscy śledzą: wiadomości, fakty, uświadamianie nam dzień za dniem przez dzienniki; walki polityczne, wojny, loty kosmiczne, różne zdobycze dokonywane przez ludzi; fakty same w sobie interesujące dla ich wartości i szczególnego znaczenia — wymagają wiele pracy, ofiary. Wszystko to interesuje mnie dlatego, że wywiera wpływ (powinno wywierać) na architekturę oraz jej ocenę, jaka powoli się w nas rodzi.

Fascynowały mnie w przeszłości np. pewne ośrodki historyczne, niektóre budowle antyczne; dzisiaj coraz bardziej uważam je za dokumenty historyczne. W moim mniemaniu tracą one na aktualności, jak gdyby już były muzeami.

Pewność, gwarancja i zaufanie, które, wydawało mi się, zostały tam wyrażone, zrodziły we mnie smutne refleksje. Ostatecznie już ich nie rozumiem, nawet jeżeli zachowują jakąś swoją wielką formalną i historyczną wartość jako muzealne zabytki.

Owa pewność, gwarancja i zaufanie, sądzę, zamykają naszą myśl w granicach wyznaczonych przez określony czas, sposób życia, działalność, stanowiąc całkowity kontrast z naszymi wątpieniami, z naszym brakiem zaufania, ale także z potrzebą otwarcia się w stronę przyszłości, w stronę przestrzeni, której całkowity wymiar będzie definitywnie wyzwolony od fizycznego i umysłowego więzienia, tworzącego obronny mur.

Myślę, że nasze niezadowolenie i nasz dramat w dużej mierze polegają na niemożności życia w naszym otoczeniu; polegają na tym, że jesteśmy zmuszeni do kształtowania się w „przestrzeni" dalekiej od obrazu naszej mentalności i naszych afektywnych potrzeb.

I być może nasze niezadowolenie wynika ze stwierdzenia trudności — jeżeli nie niezdolności — konstruowania naszego otoczenia. Na tę trudność i niezdolność reaguje się wymyślaniem nowych form urbanistycznych, racjonalistycznie zorganizowanych, w których winna mieć miejsce gwarancja harmonijnego życia. W nich jednak widać tylko odbicie naszej wewnętrznej sytuacji, dominującej nad naszym czasem i zdradzającej naprawdę dramatyczny rozłam pomiędzy życiem a zainteresowaniami kulturowymi.

Statyczność i sztywność dominuje w wielu z tych nowych, zaproponowanych form, inteligentnych i kulturowo interesujących; kontrastują ze zjawiskiem ucieczki ludzi z miast, przy każdej okazji, do miejsc otwartych, do miejsc znajdujących się na łonie

swobodnej natury, bez ograniczających murów, gdzie można być uczestnikiem, dawać życie „chaosowi", nabierającemu kształtów wtedy, kiedy się jest w większej grupie wolnej od uległości i kontroli; gdzie można „stwarzać" nieprzewidziane, udane elementy miasta ludu (jak np. miejsca przeznaczone na zabawy czy widowiska) w przestrzeni odnawiającej się i określającej przy każdym nowym spotkaniu.

Otóż nie widać związku między tymi formami, niekiedy obsesyjnymi, a życiem. Poza tym wiele z zaproponowanych form, wbrew rewolucyjnym wypowiedziom i pozorom, pochodzi z renesansu, kładąc nacisk na tradycyjną koncepcję miasta jako stałego, niezmiennego miejsca pobytu. „Zmienność" zatarłaby rysunek, albo, w przeciwnym razie, rysunek zatarłby życie. Ale być może zagadnienie jest bardziej zawiłe. Według prawa biologicznego żywy organizm nie może osiągnąć wewnętrznej harmonii, jeżeli w świecie zewnętrznym ma miejsce skłócenie. A zatem jakżeż może miasto będące żywym organizmem osiągnąć swój harmonijny kształt w chwili takiej jak dzisiejsza, kiedy w świecie zewnętrznym dokonują się wydarzenia tak bardzo wstrząsające?

Jeśli się nie mylę, jest to myśl Péguy, że miasto nie może się urzeczywistnić, jeżeli najpierw nie stanie się zadość sprawiedliwości, tzn., jeżeli najpierw nie uwolni się biednych od nędzy. Myśl tę można by dzisiaj uzupełnić rozciągając pojęcie „biednych" na wszystkich, których dotykają cierpienia wojny, głodu, społecznych niesprawiedliwości — podczas gdy my szukamy harmonijnego kształtu miasta.

Jak długo będzie trwać ten chorobliwy stan, tak długo koncepcja przestrzeni, w której człowiek powinien budować swoją historię, będzie zacieśniać się do wąskiego kręgu interesów sprawiających, że w „innych" oraz w ich działalności widzi się niebezpieczeństwo.

Możemy więc pomyśleć o mieście jutra; nie chodzi o jego strukturalny obraz (o tym każdy student może mówić kompetentnie). Dla mnie jest rzeczą więcej niż trudną, wręcz niemożliwą, jak powiedziałem uprzednio, przewidzieć formę nowego miasta, jego przestrzeń i wymiar. Co najwyżej mógłbym przewidywać to, co jest oczywiste — że miasto będzie takie, jacy będą ludzie i jakim oni to miasto zrobią, jeżeli będą mieć prawo i jeżeli będą chcieli interweniować w sprawach publicznych; będzie takie, jakim uczyni go polityka, ekonomia, itd. Do urbanistów należałoby zawsze zadanie najwyższe — interpretować różne żądania i nadawać rzeczom ład.

Hipodamos z Miletu nie odnowił formy Miasta greckiego, ale

narzucił pewien porządek geometryczny i biurokratyczny temu, co już było moralnym przekonaniem ówczesnych ludzi. Odnowa dokonała się dopiero wtedy, kiedy życie społeczne, potrzeba i możliwość znalezienia się w dialogu z wszystkimi obywatelami pociągnęły młodych i kiedy oni wybrali raczej to życie aniżeli tamto tradycyjne i zazdrosne o dom rodzinny lub klanowy, które straciły autorytet na korzyść *polis*.

W ten sposób powstał nowy wymiar społeczny nowej, szerszej przestrzeni współżycia, której, zanim jeszcze została urzeczywistniona, już potrzebował duch ludzki. Przejście do formy urbanistycznej dokonywało się zasadniczo z czasem; prywatne interesy pojawiły się w licznych innych dziedzinach, ale stały się podrzędne robiąc miejsce dla organizmu, w którym agora, świątynie oraz inne budowle publiczne wyrażały rodzącego się ducha wspólnoty.

Nie przewiduję formy miasta przyszłości. Ale nie chcę pominąć milczeniem ogromnych konsekwencji, jakie wynikają z faktu, że architekt chwyta potrzeby życia wspólnego w odniesieniu do przestrzeni, w której się to wszystko rozwija. W momencie bowiem, w którym architekt nadaje porządek tym potrzebom, w momencie, w którym n a d a j e s t r u k t u r ę przestrzeni, uświadamia on sobie same potrzeby. W ten sposób włącza się on od wewnątrz w życie społeczne, staje się jego siłą rozwojową.

Proszę mi pozwolić wytłumaczyć się w sposób elementarny. Istnieją więc po pierwsze zjawiska wyrażające szczegółowe sytuacje, które weryfikują się na różnych planach (ekonomicznym, psychologicznym, religijnym itd.). Tutaj mają głos ludzie kultury, usiłujący zrozumieć owe sytuacje i rzucający je w ogólne ramy (z uwzględnieniem ich stosunków oraz znaczenia). Te ogólne ramy to stanowisko świadomie zajęte przez społeczeństwo w poszczególnych, konkretnych sytuacjach. Zjawiska mające miejsce na różnych płaszczyznach, które wydawały się szczególne i odrębne (zjawiska ekonomiczne, psychologiczne, polityczne, religijne) dzięki tej mediacji świadomości (kultura) pokazują, że ze swojej natury stanowią część całości. Dostrzega się to wszystko poprzez tę mediację, jaką jest społeczeństwo.

Przyłóżmy ten ogólny schemat, mający wartość w każdym wymiarze kulturowym, do architektury. Architekt znajduje się w obliczu wielu sytuacji życia społecznego, dojrzałych na różnych płaszczyznach i domagających się różnego stosunku do przestrzeni, w której chcą się rozwijać. Zadaniem architekta jest zrozumieć je i dać im odpowiednią formę poprzez zharmonizowanie różnych sytuacji. W ten sposób z jednej strony przyobleka on w ciało owe potrzeby, z drugiej — uświadamiając je sobie odkrywa ich następne możliwości. I w ten sposób architekt staje się świadomą

mediacją bardzo różnorodnych potrzeb życia ludzkiego a zarazem czynnikiem rozwojowym społeczeństwa.

Biorąc to wszystko pod uwagę dostrzegamy, że pytanie, jaką strukturę będzie posiadać miasto przyszłości, staje się zbędne. Nie mogę przewidywać formy przyszłego miasta.

Pewne fakty, na które zwróciłem uwagę, pozwalają się spodziewać, że jeżeli do dziś ludzie stosowali swoje życie do miasta jako stałego miejsca pobytu, to w przyszłości miasto będzie stosować się do ludzi, którzy będą nosić ze sobą swój własny dom, ulegając swojej potrzebie koczowania. Potrzeba ta zdaje się przybierać — jako symbol — kształt namiotu. Jest to oznaka dzisiejszego gwałtownego i niekontrolowanego poszukiwania czegokolwiek, co by mogło wypełnić pustkę, której nie wypełnia rozum. Mówiąc o namiocie nie rozumiem go w znaczeniu materialnym (ani jako symbolu tymczasowości, przejściowości), ale raczej w sensie potrzeby nowego wymiaru miasta w ruchu, bez granic: do rozwoju tego miasta mogą się bardzo przyczynić technicy, specjaliści, przemysłowcy, artyści. Stworzenie takiego miasta zakłada oczywiście nie tylko wzajemne zaufanie wśród ludzi oraz instytucji (a w konsekwencji inną świadomość polityczną), ale także odnowę ducha twórczego, chóralnego, który może się zrodzić jedynie z potrzeby tworzenia swojej własnej historii.

Fiesole, październik—listopad 1966.

Giovanni Michelucci
tłum. Stanisław Grygiel

NA DRODZE DO ANTIOCHII

W epoce kultu dla wszystkiego co nowe jest właściwie pewną nieprzyzwoitością sygnalizować książkę, która ukazała się dawno, cztery lata temu. Książka Tillarda o Eucharystii [1] zasługuje jednak na względy specjalne. Należy ona bowiem do tych prac, które próbują dla pogłębienia naszej wiedzy o Sakramencie znaleźć nowe punkty obserwacyjne. Takich prób, na ogół podejmowanych przez całe grupy autorów, można by zresztą na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat odnotować sporo. Wystarczy wymienić długą dyskusję z lat pięćdziesiątych na temat soteriologicznego i eschatologicznego charakteru Eucharystii w księgach Nowego Testamentu. Oscar Cullmann sformułował wówczas tezę, że moment soteriologiczny i ofiarniczy (Eucharystia jako pamiątka męki i śmierci Pana) podkreślił w Eucharystii dopiero św. Paweł, początkowo zaś Eucharystia miała być jedynie oczekiwaniem na przyjście Pańskie. Wywołało to zrozumiałe zastrzeżenia ze strony wielu egzegetów, w rezultacie dyskusja przyczyniła się istotnie do lepszego rozumienia eucharystycznych tekstów Nowego Testamentu.

Wiele nowego światła na Sakrament rzuciły publikacje, badające związek Eucharystii z wydarzeniami *(facta)* oraz ideami *(dicta)* Starego Testamentu. Tytułem przykładu wspomnijmy niewielką rozprawkę Audeta w „Revue Biblique" (65, 1958, 371—399), wskazującą ścisły związek starotestamentowego błogosławieństwa z chrześcijańskim Dziękczynieniem (Eucharystią), która mimo całej swojej skromności mogłaby się chyba stać materiałem do daleko nawet idących teologicznych pogłębień.

Na gruncie teologii dogmatycznej badania wzajemnego związku sakramentów chrztu i Eucharystii zaprowadziły z jednej strony do wniosków o ofiarniczym charakterze sakramentu chrztu (por. charakterystyczny tytuł książki Every'ego: *The Baptismal Sacrifice*), z drugiej strony do wniosków o istotnym znaczeniu Eucharystii w dziele inkorporacji w Kościół, którą chrzest jedynie zapoczątkowuje. Staje się coraz bardziej jasne, że warunkiem koniecznym dalszych pogłębień w badaniach nad Eucharystią są dostatecznie rozwinięte badania eklezjo-

---

[1] J. M. Tillard OP, *L'Eucharistie, paques de l'Eglise* („Unam Sanctam" 44) Paris 1964, Ed. du Cerf, 272 p.

logiczne. Coraz lepiej rozumiemy, że stare *adagium*, iż Kościół urzeczywistnia się w Eucharystii (*Eucharistia facit Ecclesiam*), trzeba rozumieć bardziej dosłownie niż nam się niekiedy wydawało. Eucharystia jest nie tylko pomocą w naszej drodze do zbawienia, nawet nie tylko sakramentem ofiary i spotkania ze Zbawicielem, Eucharystia jest tworzywem Kościoła.

Sakrament Eucharystii jest także wielkim problemem ekumenicznym. Dzisiaj tezy z Arnoldshain, przygotowujące interkomunię Kościołów protestanckich, prawdopodobnie nie wywołałyby już tak wielu dyskusji, prawdopodobnie zmieniłyby się niektóre ich sformułowania, być może teologowie trzech Kościołów protestanckich nie obawialiby się tak jak wówczas nauki o rzeczywistej obecności — a przecież tezy z Arnoldshain zostały uchwalone zaledwie dziesięć lat temu. Zresztą cokolwiek by się powiedziało na temat rozmaitych publikacji ekumenistów o Sakramencie, choćby np. na temat niedawnej książki Thuriana o jedności przy stole Pańskim, problem ekumeniczny jest niewątpliwie nowym punktem obserwacyjnym w badaniach nad tajemnicą Eucharystii.

Dzieło Tillarda, mimo że prezentuje rzeczywiście nowy i interesujący punkt obserwacyjny, nie jest więc czymś wyjątkowym wśród dzisiejszych prac o Najświętszym Sakramencie. Celem, jaki sobie postawił kanadyjski dominikanin, jest ukazanie istotnego miejsca Eucharystii w dziele zbawienia. Zbawienie jest to odzwierciedlenie w sobie Chrystusowej Paschy, Chrystusowego przejścia przez śmierć do życia. Nasze zbawienie obejmuje wobec tego dwa etapy: najpierw mamy umrzeć dla grzechu, aby następnie zmartwychwstać dla Boga. Zbawienie jest więc czymś dynamicznym, czymś co aktualnie dokonuje się w naszych duszach, i co dopiero na końcu naszej drogi (jeśli nie stawimy przeszkód Bożej łasce) dokona się ostatecznie. Otóż Tillard stara się pokazać istotne i niezastąpione miejsce Eucharystii w obu etapach naszego zbawienia. Wybiera przy tym drogę nie tyle spekulacji teologicznej (choć jej nie unika); stara się spojrzeć na problem oczyma rozmaitych świadków Tradycji: przedstawicieli starożytnych szkół teologicznych, św. Tomasza, tekstów liturgii.

Zewnętrznie książka Tillarda może sprawiać wrażenie pośpiesznie pisanego półfabrykatu: książka, w której ponad połowę tekstu stanowią cytaty, budzi początkowo nieufność. Lektura dzieła jednak szybko przekonuje, że jednogłośne pochwały recenzentów nie były bynajmniej nieporozumieniem. W trakcie lektury czytelnik uświadamia sobie, iż główną wartością książki nie jest nawet to, że osiągnęła ona swój zasadniczy cel i że ukazała istotną rolę Eucharystii w obu etapach zbawienia, albo że odsłoniła nieprzeczuwane głębie prawdy, iż Eucharystia tworzy Kościół. Główna wartość książki Tillarda leży chyba w tym, że pokazuje ona naocznie — na podstawie bogatego materiału

źródłowego — do jakiego stopnia rozumienie Eucharystii uzależnione jest od rozumienia chrystologii.

Truizmem jest, że prawowierna chrystologia jest zawsze dwubiegunowa: Chrystus, Zbawiciel świata jest Synem Bożym, który dla naszego zbawienia stał się człowiekiem. Zachowanie tego napięcia między Bóstwem i człowieczeństwem Jezusowym jest warunkiem prawdziwości nauki o Chrystusie. Ale z drugiej strony każde przecież podkreślenie Bóstwa Chrystusowego usuwa jakoś w cień Jego człowieczeństwo, podobnie jak każde podkreślenie Jego człowieczeństwa utrudnia w jakimś stopniu przeżywanie Jego Bóstwa. Innymi słowy, nawet w najbardziej prawowiernej chrystologii możliwe jest różne rozłożenie akcentów. Tę różnicę w rozkładaniu akcentów dostrzegamy już w Piśmie św. O ile dla św. Jana Chrystus to przede wszystkim Słowo, które stało się ciałem, o tyle dla św. Pawła — choć nie jest mu obce ujęcie Janowe (np. Gal 4, 4—5) — Chrystus jest przede wszystkim Sługą Pańskim, który stał się posłuszny aż do śmierci krzyżowej i dostąpił wywyższenia przez chwalebne zmartwychwstanie.

I już w starożytności ukształtowały się na podstawie tego klucza dwie przeciwstawne szkoły teologiczne. Szkoła aleksandryjska podkreślała przede wszystkim tajemnicę Wcielenia. Odwieczne Słowo Boże przyjęło i całkowicie przesyciło swoim Boskim istnieniem człowieczeństwo Jezusowe. Jezus umarł na Krzyżu, bo tylko śmierć Sprawiedliwego mogła usunąć śmierć spowodowaną przez grzech. Odtąd człowieczeństwo Jezusa, przebóstwione aż do samego dna swojego istnienia, ma moc przebóstwiać nas wszystkich.

Przeciwstawna Aleksandrii Antiochia skupiała główną uwagę na tajemnicy Zmartwychwstania. Chociaż Jezus od pierwszej chwili swojego ludzkiego istnienia był Bogiem, przecież Jego ciało nie było od początku nieśmiertelne. Człowieczeństwo Jezusa otrzymało nieśmiertelność dopiero w chwili zmartwychwstania: Jego wywyższenie było nagrodą za absolutne posłuszeństwo na krzyżowej drodze Sługi. Dopiero w chwili zmartwychwstania Jezus stał się Kyriosem — Panem i otrzymał moc obdarzania śmiertelnych nieśmiertelnością.

Te różnice w ujęciu problemu chrystologicznego znalazły wyraźne odbicie w nauce obu szkół o Eucharystii. Tillard szczególnie uwzględnia naukę dwu czołowych reprezentantów tych szkół: św. Cyryla z Aleksandrii i Teodora z Mopswestii. Ujęcie św. Cyryla jest bardziej ontologiczne: Eucharystia zawiera to samo Ciało Chrystusa, które zostało przebóstwione przez Boski Logos. Toteż jeśli my chrześcijanie łączymy się z tym przebóstwionym Ciałem, sami jesteśmy przez nie przebóstwiani. Ujęcie antiocheńskie natomiast jest bardziej historyczne: Teodor bardziej niż Cyryl podkreśla, że Ciało obecne w Eucharystii zostało kiedyś za nas wydane, i umęczone, jest to ciało Jezusa zmartwychwsta-

łego, który daje nowe życie i który przyjdzie w chwale w dzień Paruzji (na moment eschatologiczny Eucharystii Teodor jest czuły szczególnie). Aleksandria podkreślała zwłaszcza moment komunii św., potrzebę otwarcia się na działanie Jezusowe. Antiochia bardziej była świadoma, że Eucharystia jest pamiątką męki, a w komunii św. nie wystarczy się tylko otworzyć, trzeba aktywnie podjąć nowe życie, które przynosi Jezus. Aleksandria bardziej stawiała na kontemplację, Antiochia bardziej podkreślała potrzebę czynu.

Problem różnego ujęcia nauki o Eucharystii, zależnie od modelu chrystologii, nie jest tylko zagadnieniem akademickim. Obecnie jesteśmy świadkami wyraźnych przesunięć w pobożności eucharystycznej. Otóż książka Tillarda skłania do postawienia intrygującego pytania: Na ile obecne zmiany w pobożności eucharystycznej są wynikiem przemian i zmiany akcentów we współczesnym pojmowaniu chrystologii?

Problem wymagałby oczywiście wnikliwej analizy. Niemniej mamy przecież prawo formułować także wstępne intuicje. Wydaje się, że moglibyśmy postawić tezę, iż współczesna pobożność eucharystyczna, podobnie jak współczesna chrystologia, znajduje się na drodze z Aleksandrii do Antiochii. To przesunięcie ogromnie ją wzbogaciło i ciągle wzbogaca: rzecz jest tak oczywista, że można by poprzestać na stwierdzeniu ogólnym i podarować sobie wyliczanie konkretów. Przecież coraz wyraźniej uświadamiamy sobie, że Najświętsze Ciało jest nie tylko Bożym Ciałem, ale jest Ciałem Człowieka-Pośrednika. Msza święta chyba bardziej niż dotychczas jest dla nas uobecnieniem ofiary świętego człowieczeństwa Jezusowego. Pożywanie Jego Ciała jest już nie tylko przyjęciem do mojej duszy Zbawiciela (tak dotychczas przeżywaliśmy komunię św.): jest dopełnieniem mojego uczestnictwa w ofierze krzyżowej, jest także przyjęciem wezwania, z jakim do mnie przychodzi Jezus.

O tych ogromnych wartościach „antiocheńskiej" pobożności eucharystycznej dotychczas częściowo zapomnieliśmy i chwała Bogu, że je sobie powoli przypominamy. Ale z drugiej strony historyczne doświadczenie Kościoła poucza nas, że nie tylko Antiochia przechowywała autentyczne skarby wiary. Autentyczne skarby wiary znajdowały się także w Aleksandrii. Nasz Zbawiciel jest nie tylko Synem Człowieczym, On jest Synem Bożym. Katolicka wiara musi zachować dwubiegunowość Chrystusowej tajemnicy i każda jednostronność, zarówno antiocheńska jak aleksandryjska, jest szkodliwa dla Kościoła. Kiedy Antiochia nie chciała uznać punktu widzenia Aleksandrii, sprowadziła na Kościół herezję nestorianizmu. Podobna jednostronność ze strony Aleksandrii była przyczyną herezji monofizytyzmu.

Jeśli więc diagnoza, że znajdujemy się na drodze do Antiochii, jest słuszna, i jeśli historia ma nas czegokolwiek nauczyć, nie możemy

się tylko cieszyć, że w kulcie Najświętszej Eucharystii zaczynamy dostrzegać to, o czym częściowo zapomnieliśmy. Trzeba się chyba także obawiać, abyśmy nie zapomnieli o tym, o czym dotychczas pamiętaliśmy. Adoracja Boskiej Eucharystii, problem dzisiaj najczęściej podnoszony, w oficjalnych oświadczeniach Pasterzy zachowała całą swoją dotychczasową ważność, ale w praktyce ludu Bożego przeżywa niewątpliwą regresję. Tak jak gdyby Ciało, które za nas zostało wydane, nie było tym samym Ciałem, w którym zamieszkało odwieczne Słowo. A chodzi przecież nie tylko o adorację.

Tillard jest daleki od jakichkolwiek aluzji na temat współczesnej sytuacji w Kościele. Ma jedynie ambicję przedstawić dawną myśl teologiczną na temat Eucharystii. A przecież udało mu się to pokazać jako problem dziś aktualny. Jego książka pomaga zrozumieć głęboką słuszność tego, co obecnie Kościół próbuje wprowadzić w nasze przeżywanie Najświętszej Eucharystii. Ale zarazem zmusza do zastanowienia się, czy niektóre dotychczasowe wartości, na które nie jesteśmy dziś skłonni zwracać zbyt wielkiej uwagi — nie tylko adoracja czy duchowa komunia, także to, co było głębokiego w samym duchu dotychczasowej pobożności eucharystycznej — nie są przypadkowo tymi wartościami, które w żadnym wypadku ani zginąć ani nawet podupaść nie powinny.

Jacek Salij OP

HAMMARSKJÖLD: SAMOTNOŚĆ I SOLIDARNOŚĆ

Jesienne popołudnie w Uppsali rok temu, zielony mrok cmentarza pośrodku miasta, kamień z nazwiskiem Daga Hammarskjölda przytłoczony pomnikiem jego ojca *landshövdinga* — wszystko to stanęło mi przed oczami, gdy wziąłem do rąk tę niedużą, szarą książkę. Do lektury *Drogowskazów* przygotowały polskiego czytelnika fragmenty drukowane w prasie katolickiej, ale mimo wszystko książka działa zaskakująco, bo widzi się wreszcie całość, zauważa proporcje.

Pierwsze zaskoczenie to forma: cały ten dziennik a raczej „pamiętnik życia wewnętrznego", pomimo wielkich partii pisanych prozą jest poematem. To może dziwić, choć ostatecznie ten ekonomista i prawnik tłumaczył także literaturę piękną i był kiedyś studentem historii literatury i uzyskał stopień „kandydata filozofii" uniwersytetu uppsalskiego.

Drugie zaskoczenie jest większe: książka polityka, sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, a więc premiera czy prezydenta świata jest poświęcona życiu wewnętrznemu, jest świadectwem mistycznych przeżyć autora.

Istnieje na pewno związek między tymi dwiema wiecznymi sprawami ludzi jakimi są religijność i poezja, o czym przypomniał nie-

dawno radziecki poeta Wozniesienski, ale jeszcze wyraźniejsza jest więź łącząca poezję z mistyką. U kolebki obydwu stoi zachwyt. Pomyślmy o średniowiecznych mistykach niemieckich, o Wielkiej Teresie, Janie od Krzyża, pomyślmy o współczesnym nam Mertonie. Poetycka forma „dziennika duszy" Hammarskjölda nie jest więc czymś przypadkowym.

Właśnie: „dziennik duszy". Instynktownie chciałoby się zestawić *Drogowskazy* z książką niezapomnianego Papieża. *Drogowskazy* Hammarskjölda i *Dziennik duszy* Jana XXIII, dwie książki naszych współczesnych, utrzymane są w podobnej tonacji zwierzenia, obydwie wypływają ze świadomości złączenia z Bogiem. Także *Drogowskazy* można zobaczyć pozostawione na ławkach w kaplicy przez kleryków lub na biurku księdza myślącego nad niedzielnym kazaniem.

Podobieństwo tych świadectw życia wewnętrznego jest wyraźne, ale niemniej wyraźne są i różnice. Wypływają one nie tylko z różnicy wyznania: inny koloryt posiada religijność katolicka i protestancka, ale i z innych faktorów. Są tu różne typy duchowości, różne determinanty etniczne, określające odrębność ludzi „Południa" i „Północy", jest kwestia generacji, modelu wychowania i formacji, typu wykształcenia, tego wszystkiego, co człowiek dostaje na drogę.

Urodzony we włoskiej rodzinie wiejskiej i wychowany we włoskim małym seminarium Papież dał w swojej książce świadectwo ascetyczne raczej niż mistyczne. W *Dzienniku duszy* dużo jest ascetyki, treningu duchowego, różnych praktyk i ćwiczeń. Od czasu kwietystów, którzy jak Molinos, utożsamiając bierność „nabytą" przez człowieka, polegającą na senności i apatii, z biernością „nadaną" lub jak dawniej to określano „wlaną" przez Boga i będącą działaniem Ducha Świętego w duszy ludzkiej, katoliccy teologowie życia wewnętrznego odnoszą się nieufnie do mistyki nie podbudowanej ascezą.

Zadziwiająca jest w tej materii wypowiedź Newmana, którego pobożność ukazuje przecież cechy mistyczne. Jego *Krótka droga do doskonałości* spisana 27 września 1856 zawiera zalecenia następujące: „Jeśli zapytasz mnie, co masz czynić, aby być doskonałym, odpowiem: Nie leż w łóżku dłużej, niż wymaga tego czas odpoczynku, pierwsze myśli kieruj ku Bogu, pobożnie odwiedzaj Najświętszy Sakrament, odmawiaj w skupieniu Anioł Pański, jedz i pij na chwałę Bożą, dobrze odmawiaj różaniec, bądź skupiony, wystrzegaj się złych myśli, należycie odbywaj wieczorną medytację, codziennie rób rachunek sumienia, kładź się w odpowiednim czasie — i już jesteś doskonały".

Ascetyka jest w gruncie rzeczy bardziej „humanistyczna"; dzięki niej człowiek stara się d o s i ę g n ą ć B o g a i zbliżyć doń, podczas gdy w mistyce o t w i e r a się na Niego. Asceza to aktywność — mistyka to bierność w stosunku do Boga działającego w duszy (bierność w stosunku do Boga! Podkreślmy, że nie w stosunku do świata, do ludzi. Mistycy bywali wielkimi reformatorami). Greckie *μυειν* znaczy

wprawdzie zamykać się, być zamkniętym, zmrużyć, zamykać oczy, być uśpionym, uciszyć się i uspokoić, ale także, gdy się mówi o kwiatach, rozwierać się i rozwijać. W duszy mistyka nie ma zastoju i marazmu. Dokonuje się w niej najgłębsze doświadczenie religijne dostępne człowiekowi na ziemi: dotykanie przez kontemplację oszałamiającej obecności Boga.

To — żeby posłużyć się pełnym wielorakich i głębokich znaczeń określeniem Pseudo-Dionizego — *pati divina* wyzwala zachwyt, rodzi poezję duszy, nie zawsze wypowiadaną słowami: „Świat ma swoich poetów tak jak ma swoich świętych, nie wiedząc o tym nawet. Ale tylko w ocenie ludzkiej milczący Miltoni są Miltonami pozbawionymi chwały; w ocenie Boga, który patrzy w serce, milczący Miltoni są tak pełni chwały jak Milton, który nie milczał, ale napisał *Raj utracony*". Przypomina się także inne zdanie Newmana z tego samego eseju o poezji — *Poetry with Reference to Aristotle's Poetics*, w którym domagał się, by każdy chrześcijanin był poetą: „U chrześcijan poetycki pogląd na świat jest obowiązkiem — musimy wszystkim rzeczom nadawać zabarwienie wiary, musimy widzieć boski sens w każdym zdarzeniu i ponadludzką dążność... Można dodać, że cnoty właściwe chrześcijaninowi mają charakter szczególnie poetyczny — łagodność, szlachetność, współczucie, zadowolenie, skromność, nie mówiąc o cnotach religijnych..."

Poza biernością charakterystyczną cechą mistyki jest p r o s t o t a. Ascetyka operuje wielością aktów, ćwiczeń, praktyk i jest podporządkowana mistyce (nb. współcześni teologowie życia wewnętrznego, jak Garrigou-Lagrange, odrzucają niefortunne odróżnienie a nawet oddzielenie ascetyki od mistyki, jakiego w wieku XVIII dokonał autor *Direttorio ascetico*, Scaramelli), która wyraża się aktem jednym, instynktywnym, spontanicznym i prostym (św. Jan od Krzyża, *Noche oscura del alma*, lib. 1, cap. 9). Modlitwę mistyczną zwaną kontemplacją określił św. Tomasz z Akwinu jako *simplex intuitus veritatis* (*Sum. Theol.* 2a—2ae, q. 180, a 3, ad 1); ta sama prostota charakteryzuje działanie zewnętrzne mistyków. Uderza to przy lekturze świadectw o przeżyciach mistycznych lub graniczących z mistyką. Nie można tego nie zauważyć przy lekturze Hammarskjölda.

W jego przypadku mamy do czynienia z mistyką protestancką. Wiadomo, że pomimo wpływu Taulera na Lutra, protestantyzm był niechętny mistyce i że mistycy protestanccy, o ile w ogóle mogli wystąpić, działali poza swoimi Kościołami oficjalnymi. Szwecja miała swego protestanckiego mistyka w XVIII wieku w osobie Swedenborga, który wpłynął m. in. na Juliusza Słowackiego. Warto może przypomnieć, że mistyka występuje nie tylko poza chrześcijaństwem (np. w taoizmie, bramanizmie, hinduizmie, buddyzmie, islamie), ale i — metaforycznie chyba rzecz biorąc — poza religią: mam tu na myśli wydaną w 1964 r.

książkę Clémenta Borgala o autorze *Nocnego lotu* — *Saint Exupéry, mystique sans la foi.*

Jeśli idzie o Hammarskjölda trzeba zaznaczyć, że jego religijność zakorzeniona w protestantyzmie jest szeroko otwarta na wartości pozaprotestanckie i pozachrześcijańskie. Autor *Drogowskazów* oszczędził nam zresztą trudu doszukiwania się genezy swojej formacji duchowej, gdyż w tekście zatytułowanym *W co wierzę*, przeznaczonym do programu radiowego Edwarda R. Murrowsa wskazał na jej źródła. „Po pokoleniach żołnierzy i urzędników ze strony ojca" otrzymał w spadku imperatyw „bezustannej służby krajowi lub ludzkości" (i w tej kolejności imperatyw ten zrealizował się w jego życiu: był wpierw Hammarskjöld ministrem bez teki w rządzie szwedzkim, a później w Ministerstwie Spraw Zagranicznych prowadził sprawy kontaktów gospodarczych z zagranicą aż po 31 marca 1953, kiedy przeniósł się do Nowego Jorku, by objąć stanowisko sekretarza generalnego ONZ). Służba krajowi i ludzkości wymaga zdaniem Hammarskjölda ofiarności i odwagi. Obecność tych dwóch cech w jego życiu potwierdzają nie tylko *Drogowskazy.*

Można się domyślać, że nie ojciec, ale matka przekazała Hammarskjöldowi najgłębszą strunę osobowości: głęboką religijność o zabarwieniu poetyckim. „Po uczonych i kapłanach ze strony matki — wyznał Hammarskjöld — odziedziczyłem wiarę wedle radykalnego sensu Ewangelii", wiarę w to, „że wszyscy ludzie są równi jako dzieci Boże" i że dlatego trzeba im służyć.

Własne lektury i przemyślenia doprowadziły Hammarskjölda do postawienia sobie dwóch ideałów: pierwszy zaczerpnął z etyki Alberta Schweitzera — był to ideał ewangelicznej służby człowiekowi; po drugi sięgnął do mistyki średniowiecznej (widać po licznych cytatach, jak wczytywał się w Mistrza Eckharta!). Urzeczywistnianie tego drugiego ideału nie było łatwe w jego sytuacji człowieka bardzo popularnego: ideałem tym było zapomnienie o sobie. „Dla tego, kto na tym świecie wyzwolił się od siebie, tajemnica jest rzeczywistością zawsze obecną; jest rzeczywistością pełną pokoju, dojrzewającego w atmosferze skupienia, gdy afirmujemy i chłoniemy świat. Droga do świętości — za naszych czasów — zdecydowanie prowadzi przez działanie". Jest to — jak widzimy — nie mistyka „od świata", ale „ku światu" pozwalająca obdarowywać się i ofiarna w stosunku do świata, przy nieustannej świadomości należenia do Boga. Trzeba po prostu nie należeć do siebie, lecz do Boga: „Twój — bo Twoja wola jest moim przeznaczeniem, ofiarowany, bo moim przeznaczeniem jest, byś mnie użył i zużył według Twojej woli". Mistyka jest dla Hammarskjölda ostateczną konsekwencją wiary, ścisłym osobistym związkiem z osobowym Bogiem (św. Tomasz z Akwinu określa to jako *frui divina Persona* — *Sum. Theol.* I^{a}, q. 43, a. 3): „Jesteś jednością z Bogiem a Bóg jest

w całej pełni w tobie, podobnie jak jest w całej pełni dla ciebie we wszystkim, co spotykasz". Mistyczne rozumienie wiary przez Hammarskjölda wypowiedziało się przez określenie jej jako „zaślubin Boga z duszą". Określenie to zaczerpnął — nie wiadomo jak bardzo świadomie — od mistyków, którzy mówili o „zaślubinach mistycznych", posiadających nb. swoją ikonografię w sztuce kościelnej.

Bóg jest w tobie i jest we wszystkim co spotykasz — wyraźny charakter osobowy tego Boga wyklucza podejrzenia o panteizm, ale pozwala dojrzeć sens i zakres zaangażowania w świat, w działanie, w politykę nawet. To działanie nie było „czymś na granicy sprzeniewierzenia" (jak napisał ktoś w zdumiewającej recenzji z *Drogowskazów*), ale najprostszą konsekwencją. Nie można również zgodzić się, że „te notatki stanowią konieczne dopełnienie 'światowej aktywności' Hammarskjölda... w sumie — ostateczne, niejako testamentalne jej usprawiedliwienie". Między mistyczną religijnością Hammarskjölda, której świadectwem są *Drogowskazy*, a jego działalnością publiczną zachodzi stosunek wynikania. „W świetle wiary jako 'zaślubin Boga z duszą' — wszystko ma sens" — powiada Hammarskjöld i dodaje: „tak żyć..."

Książka obnażająca takie korzenie, tego rodzaju motywację działalności politycznej jest zaskakująca. Na pewno nie można bez wzruszenia myśleć, że po naszej epoce nie pozostaną tylko dokumenty przemocy, pychy, głupoty i zastraszenia, ale że pozostanie po niej może kilka takich książek jak *Drogowskazy*: czystych, głęboko ludzkich, zakochanych w Bogu. Książek o życiu ofiarnym. O wartości wyrzeczenia.

Hammarskjöld przeszedł przez życie samotnie, nie ożenił się: „Mimo wszystko może cię palić gorycz, że inni cieszą się tym, co tobie nie było dane. Może tu chodzić o kilka zaledwie słonecznych dni". *Drogowskazy* nie są jednak samotniczym świadectwem o samotnym życiu. Jeśli jest tu mowa o koniecznej samotności, to także o tej, która jest z wyboru. W tym „dzienniku duszy" tak właśnie, z najwyższym punktem odniesienia wspomniane jest ciało: „Ogień, który jest w naszym ciele, żarem swym oczyszcza je i wznosząc je wysoko w płomieniach oddania się, wniwecz obraca jego zamknięty mikrokosmos. Niektórzy zostali powołani do tego, by przez ten ogień, zamiast do cielesnego związku, dojść do progu najwyższego przezwyciężenia się, do twórczego aktu ofiary — w wyładowaniu tej samej, jak piorun oślepiającej siły". Dojść ... Jak w każdym na serio wziętym życiu dorastanie i cena, którą za nie trzeba płacić, rysują się w *Drogowskazach* wyraźnie. Samotność jest w *Drogowskazach* przede wszystkim głodem przyjaźni: „...jego słowa tak mnie zraniły dlatego, że moja przyjaźń miała jeszcze przed sobą długą drogę, nim dojrzała — do przyjaźni". Nie jest to jedyny głód ich autora („Głód jest moją

ojczyzną w świecie namiętności. Głód wspólnoty, głód sprawiedliwości") ale głód najważniejszy. Hammarskjöld widzi związek zachodzący pomiędzy samotnością a śmiercią, o której prawie zawsze gwałtownej i męczeńskiej, proroczo wspomina: „Lęk przed osamotnieniem jest łagodnym powiewem od ośrodka burzy — od lęku śmierci". Hammarskjöld podejmuje myśl poety Eryka Jana Lindegrena, tego samego, który po jego śmierci miał wejść do Akademii Szwedzkiej na jego miejsce: „obezwładnić śmierć". „To idea — pisze do siebie — której służysz. Idea, która musi zwyciężyć, jeżeli ludzkość, godna tego imienia, ma nadal istnieć. To ta idea, która żąda twej krwi...".

Ta idea „ucieleśniona w ułomnym tworze w naszej epoce historycznej" zażądała jego krwi dosłownie i bez przenośni, kiedy w nocy 17 września 1960 samolot sekretarza generalnego ONZ rozbił się o 10 km od Ndola w północnej Rodezji: „Jest taka jedna chwila, gdy wszystko staje się proste, gdy nie ma już żadnego wyboru: cały twój wkład byłby stracony, gdybyś obejrzał się wstecz. *Point of no return* życia".

Pięćdziesiąt pięć lat tego życia należy już do historii. *Drogowskazy* to świadectwo o tym życiu i jakaś forma testamentu, bo przecież widzimy tu „ten prosty fakt, że ktoś oddaje całego siebie sprawie, gdy uznał, że dla niej warto żyć". Dag Hammarskjöld ważnością i wielkością tego świadectwa przysłonił swoją prawdziwą biografię: jeżeli w *Drogowskazach* zjawiają się jakieś autobiograficzne nuty, to zawsze podporządkowane „prawdziwemu przeznaczeniu" i dzięki temu mają one rangę wielkiej i nie tylko literackiej metafory.

Najbardziej osobistą i najbardziej liryczną wypowiedzią Hammarskjölda o swoim życiu jest wiersz z 4 sierpnia 1959 *Z Uppsali*. Jest tu dzieciństwo trochę jak ze szwedzkiego filmu:

> „Chłopiec w lesie. Zrzuca
> swój ubiór odświętny,
> bawi się nago".

Jest wspomnienie matki

> „Dziesięć lat dojrzewania,
> Dziesięć lat czekania, prawie
> dwadzieścia lat w ziemi".

Jest cień ojca, niepopularnego w kraju, ciemny jak pomnik na uppsalskim cmentarzu:

> „Spoliczkowany pojął:
> nazwiska ojca
> nienawidzono".

Jest szkoła, są koledzy:

„Nikt go nie pragnął,
Gdy jednak przyszedł — był
tylko widzem gier".

Są przyjaciele i pierwsze dotknięcie samotności:

„Po szkole. Pusto.
Ci, których szukał,
znaleźli nowych przyjaciół".

W innych wierszach zjawia się oczarowanie przyrodą, światem:

„Krzak jeżyn drapie kark.
Nad błękitną głębią
przemyka sokół".

W 1954 Hammarskjöld kupił chatę rybacką nad Bałtykiem, trzy lata później chłopską zagrodę w Backakra „w Skanii na południowym wybrzeżu Szwecji, prawie naprzeciw Świnoujścia" — jak pisze autor polskiego przekładu, ks. Jan Zieja. (O tym, że ks. Zieja nauczył się szwedzkiego po to, by przełożyć *Drogowskazy* dowiedziałem się osobliwym zbiegiem okoliczności nad grobem Hammarskjölda od prof. uniwersytetu uppsalskiego, J. Trypućki. Czytając ten piękny i poetycki przekład pomyślałem, że Dag Hammarskjöld ma szczęście nie tylko do tłumaczy, ma szczęście do przyjaciół i że śmierć jest bezsilna wobec dobra, które się raz zaczęło i nie jest samotne. Pomyślałem o tym zdaniu z *Drogowskazów*: „Gdy przed powzięciem jakiejś bardzo ważnej decyzji ktoś przyjaźnie uściśnie twą dłoń — to błysk złota na szarym tle żelaza i dowód, że prawdą jest to, w co nie miałeś odwagi uwierzyć").

Ile w *Drogowskazach* znalazło się wspomnień z działalności politycznej? Hammarskjöld zwłaszcza na stanowisku sekretarza Narodów Zjednoczonych musiał przecież podejmować wiele decyzji i akcji w bardzo dramatycznych sytuacjach. To on znacjonalizował dla Egiptu kanał sueski i po ataku francusko-angielskim wprowadził w ten rejon oddziały porządkowe ONZ. To on pracował nad zaognionym od roku 1956 problemem bliskowschodnim osiągając pozytywne rezultaty. W *Drogowskazach* nie ma o tym ani słowa, podobnie jak i o tym, że ich autor w 1959 interweniował osobiście w Laosie, umieszczając tam obserwatorów ONZ, że podróżował po całym świecie (był także w Polsce). W 1960 roku poleciał do Unii Południowo-Afrykańskiej, by odwieść tamtejszy rząd od uprawiania dyskryminacji rasowej. Od lipca tego roku przebywał bardzo często w obu stolicach Konga, w związku z wybuchem kryzysu. Lecąc samolotem na spotkanie na neutralnym gruncie z Czombem Hammarskjöld zginął w katastrofie samolotowej.

Jak przeżywał politykę? Wybór na sekretarza generalnego ONZ przyjął jako obowiązek. Funkcja ta, jakby stworzona dla niego, przeobraziła go, zniknęła dawna rezerwa i nieśmiałość. Pamiętamy go z tamtych czasów z kronik filmowych: smukła sylwetka, ciepły, otwarty uśmiech, ujmujący, pełen prostoty i wdzięku sposób bycia. Taka jest filmowa ikonografia Hammarskjölda. W *Drogowskazach* wygląda to trochę inaczej:

„Do późna w noc
nie dają zasnąć pytania:
I — dlaczego postąpiłem
właśnie — tak?"

A może przeżywał swoją rolę i swoje powołanie jeszcze bardziej dramatycznie?

„Czekam
tam, gdzie mnie postawili
nagi przy tarczy strzelniczej
przeszyty na wylot
pierwszymi strzałami

Łuk się napina na nowo
Świszcząc
— omija mnie strzała
Czy się bawią?
Czy ręka zadrżała?
A może to był wiatr?"

Męczennik? Tak, przynajmniej w etymologicznym sensie słowa: jako ś w i a d e k. Gdy pisać o takich ludziach trudno uniknąć pokusy hagiografii. Więc choć ciśnie się pod pióro trzecie słowo pozostańmy przy dwóch: samotność i solidarność, żeby streścić to życie i to świadectwo. Nie wiadomo bowiem, czy siebie miał na myśli gdy pisał: „Jeden z tych, co kamień mieli na pustyni za wezgłówek, a gwiazdy nazywali swoimi braćmi. Samotny. Ale samotność może być poczuciem wspólnoty".

Ks. Janusz St. Pasierb

POMNIKOWE WYDANIE KOLĘD POLSKICH

Od lat dochodziły słuchy, że prof. dr Juliusz Nowak-Dłużewski przygotowuje wydanie wszystkich kolęd polskich. Nie znając tajemnic tego warsztatu można było przypuszczać, że będzie to coś w rodzaju zbiorów, jakie przed 125 laty ogłosił Michał Marcin Mioduszewski, dopełnionych późniejszymi odkryciami i opracowanych zgodnie z wymaganiami nowoczesnej filologii.

Tymczasem...

Tymczasem ukazały się dwa olbrzymie tomy obejmujące zaledwie materiał średniowieczny i XVI-wieczny, podany w takiej oprawie edytorskiej, że publikacja ta staje w pierwszym szeregu naszych pomnikowych wydawnictw. Dwa dotychczasowe tomy są oczywiście zapowiedzią dalszego ciągu i gdy ukaże się całość, wykonana w ten sam sposób jak początek, będziemy mieli słuszny powód do dumy, że polskie kolędy, gatunek tak bogato u nas rozwinięty i tak dotąd żywotny w świadomości najszerszych mas społeczeństwa, zostały nareszcie opracowane i udostępnione ogółowi w szacie godnej ich historycznego i aktualnego znaczenia. To, co tu napiszę o wydaniu *Kolęd polskich,*[1] będzie nie tyle recenzją, ile szkicem informacyjnym, albowiem fachowe oceny winni tu opracować różni specjaliści: historyk literatury, historyk języka, znawca łaciny średniowiecznej, historycy muzyki, malarstwa, grafiki. Już ten szeroki zasięg problematyki naukowej mówi o bogactwie zawartych w omawianej edycji wiadomości i o jej znaczeniu, wychodzącym daleko poza granice historii polskiej literatury, filologii i kultury.

Tego rodzaju dzieło można było opracować tylko wysiłkiem wielu fachowców. Podstawę tekstową dali Juliusz Nowak-Dłużewski i jego naukowy wychowanek, Stefan Nieznanowski. Ten ostatni wziął na siebie również trud poszukiwań bibliotecznych i archiwalnych w terenie. Opracowanie historycznoliterackie i naczelna redakcja całości były

---

[1] *Kolędy polskie* — pod redakcją Juliusza Nowak-Dłużewskiego. *Średniowiecze i wiek XVI.* Teksty z rękopisów i starych druków przygotowali Stefan Nieznanowski i Juliusz Nowak-Dłużewski.

JULIUSZ NOWAK-DŁUŻEWSKI — *Opracowanie historycznoliterackie;* STEFAN NIEZNANOWSKI — *Zebranie i układ materiału;* MARIA KARPLUKÓWNA — *Opracowanie językowe tekstów polskich, wstęp, warianty, słownik;* HENRYK KOWALEWICZ — *Identyfikacja tekstów łacińskich, weryfikacja paleograficzna, wstęp;* DANUTA TURKOWSKA — *Opracowanie tekstów i wariantów łacińskich;* KRYSTYNA WILKOWSKA-CHOMIŃSKA — *Opracowanie muzyczne, transkrypcje i opracowania utworów, wstęp, komentarze, tabele incipitów;* JERZY NIZIŃSKI — Grafika nutowa; ZOFIA ROZANOW — *Opracowanie ikonograficzne, wstęp, dobór i opis ilustracji;* ANDRZEJ BORECKI — *Opracowanie graficzne.* Warszawa 1966, Instytut Wydawniczy „Pax". Tom 1 — Teksty, str. XLV, 298; tom 2 — Opracowania, str. 526 + płyta.

również dziełem prof. Nowaka-Dłużewskiego. Opracowanie językowe materiału polskiego, aparat krytyczny do niego i słownik są zasługą Marii Karplukówny. Henryk Kowalewicz zidentyfikował teksty kolęd łacińskich, skontrolował je paleograficznie i omówił ich przekłady na język polski. Filologicznie opracowała je i uzupełniła wariantami Danuta Turkowska. Z kolei opracowanie muzyczne, opatrzone wstępem i wyczerpującymi komentarzami, obfitującymi w niezmiernie bogaty materiał informacyjny, dała Krystyna Wilkowska-Chomińska, podczas gdy grafika nutowa jest dziełem Jerzego Nizińskiego. Wspaniałą ilustrację ikonograficzną, uzasadnioną znów cennym wstępem z zakresu historii sztuki, dała całemu dziełu Zofia Rozanow, a wreszcie Andrzej Borecki opracował je graficznie. Słowem — jest to owoc wysiłku zespołu fachowego, składającego się z 9 osób, z których każda wniosła w swoim zakresie maksimum sumienności, staranności i wiedzy.

A wynik?

Ten spróbujmy naprzód zilustrować liczbami. Zbiór zawiera 297 pieśni bożonarodzeniowych, w tym 206 polskich i 91 łacińskich. Nuty ustalono do 202 utworów, w tym — 147 polskich i 55 łacińskich. 91 utworów było znanych na podstawie ogłoszenia ich w zbiorach i pracach historycznoliterackich w XIX—XX w.; 107 przedrukowano z rzadkich i trudno dostępnych starodruków XVI—XVII w.; wreszcie 99 ogłoszono po raz pierwszy z rękopisów. Samo zebranie tak wielkiego materiału, którego dokładnie trzecią część stanowią teksty dotąd nieznane, jest już wielką zasługą ze stanowiska historii naszej literatury.

Spróbujmy teraz rzucić okiem na opracowania najważniejszych działów. Na początek wkład Juliusza Nowaka-Dłużewskiego. Autor daje historię słowa k o l ę d a i jego semantyczną ewolucję od znaczenia: „pieśń życzeń, pieśń winszująca" do znaczenia: „pieśń na Boże Narodzenie", które pojawia się sporadycznie w XVI wieku, a ustala się na dobre w XVII stuleciu. Toteż dla pieśni bożonarodzeniowych istniało pierwotnie wiele innych nazw, jak: *pieśń, piosnka, rotuła, symfonia, pastorałka, kantyczka.* Nie od razu znalazły one wstęp do kościołów. Były nawet ustawy synodalne zakazujące śpiewania w czasie uroczystości kościelnych pieśni w języku narodowym, które uznane zostały przez władze duchowne za niekształtne i mniej pobożne. Powstawanie ich u nas wiązało się zapewne z misteriami o Bożym Narodzeniu i o Trzech Królach, a jeszcze bardziej z pojawieniem się szopki, organizowanej nawet w obrębie kościołów przez polskich franciszkanów. Niezwykle ciekawe jest pod tym względem świadectwo Hozjusza (w jego *Confessio fidei catholicae* z 1553 r.), że śpiewanie polskich pieśni w kościele w okresie Bożego Narodzenia było zwyczajem od dawna praktykowanym.

Wstęp Nowaka-Dłużewskiego uzasadnia pomysł wydania kolęd średniowiecznych i szesnastowiecznych w osobnej, początkowej serii ewo-

lucją tego gatunku literackiego. Ogłoszone w tomie pierwszym wydawnictwa utwory stanowią dorobek pierwszego etapu rozwojowego kolęd polskich. Przeważająca ich część to po prostu tłumaczenia ogólnoeuropejskiej pieśni bożonarodzeniowej, która przeniknęła do naszych kościołów z Zachodu. Nawet w kolędach czysto polskiego pochodzenia, które w XVI w. wydało środowisko franciszkańskie, przeważają motywy i wątki kolęd europejskich. Dopiero XVII w. będzie okresem rozwoju oryginalnej kolędy polskiej zarówno pod względem pierwiastków treściowych, jak i struktury artystycznej.

Z kolei wypływa sprawa autorstwa tych pieśni, ich chronologicznej kolejności i odróżnienia tekstu właściwego od jego wariantów. Na marginesie kłopotów, jakie mieli edytorzy w tej dziedzinie pracy, należałoby może zacytować stanowisko, jakiego broni D. S. Lichaczew w swym dziele poświęconym tekstologii średniowiecznych zabytków rosyjskich [2]. Teksty tego rodzaju należy z reguły uważać za wynik twórczości wielu autorów; redakcja pierwotna, oryginalna doznaje w miarę rozwoju życia literackiego licznych przeróbek i uzupełnień, które nie są wariantami, lecz nowym ukształtowaniem tekstu dokonanym w zmienionych warunkach życia społecznego i dostosowanym do nowych gustów literackich. Edytorzy kolęd analizując sytuację konkretną byli bliscy rozwiązania podobnego, jakie proponuje Lichaczew, tak przynajmniej wynika z następującego urywka wstępu Nowaka-Dłużewskiego:

„Trudno bowiem ustalić obiektywne kryteria, które by pozwoliły na bezbłędne określenie, które wariantowe opracowanie cudzego pomysłu kolędowego nabiera charakteru utworu już odrębnego, samodzielnego i jakoby już oryginalnego, a które jest zależne od pierwowzoru, poddanego zabiegom redakcyjnych odmian. Lepiej było w takich warunkach zostać przy zasadzie dopisywania do pierwowzorów wszelkich ich odmian, niezależnie od rozmiarów, skali i charakteru artystycznego dokonywanych zmian" (tom I, str. X).

Wymieniona sprawa nie była jedynym kłopotem edytorów. Przekazywanie tekstów kolędowych drogą tradycji ustnej spowodować musiało wiele dodatkowych zmartwień: brak pewności, czy się udało do wszystkich tekstów dotrzeć, trudność ustalenia wieku kolędy, przypadkowość zapisów powodująca, że istnienie większych zespołów pieśni należy do rzadkości, a wreszcie nie dające się na poczekaniu stworzyć wykazy zawartości rękopisów w naszych bibliotekach i archiwach, zwłaszcza zakonnych i kościelnych. Toteż edytorzy wcale nas nie zapewniają, że udostępnili w swym wydawnictwie całkowity dorobek kolędowy opracowanych przez siebie epok.

---

[2] Książkę Lichaczewa zrecenzował u nas ostatnio dr Zbigniew Goliński w „Pamiętniku Literackim" roczn. 1967, zesz. 4.

Jeśli chodzi znowu o ustalenie źródeł literackich polskich kolęd, to edytorom udało się to w niektórych wypadkach osiągnąć, ale w zasadzie nie zamierzali docierać do wszystkich źródeł, jakie mogły tu wchodzić w rachubę. Ten obowiązek wkładają na przyszłych monografistów kolęd polskich.

Wstęp Nowaka-Dłużewskiego przynosi w zakończeniu dokładny spis wyzyskanych źródeł i legitymację obranych zasad edytorskich. Na tym miejscu należy podkreślić szczególne zrozumienie dla pracy przedsięwziętej przez edytorów, jakie okazała S. Ksieni PP. Benedyktynek w Staniątkach pod Krakowem. Dzięki udostępnieniu czterech rękopisów przechowywanych w tym klasztorze omawiane wydanie przynosi nieznanych dotąd tekstów kolędowych aż 90 (35 polskich i 55 łacińskich). Niestety, tej pochwały niepodobna udzielić niektórym innym zwierzchnikom klasztorów polskich, którzy nie chcąc udostępnić edytorom powierzonych ich opiece zbiorów, nie przysłużyli się ani nauce, ani Kościołowi.

Ostatnią sprawą, której wykonanie spadło na edytorów, Nowaka-Dłużewskiego i Nieznanowskiego, było ukształtowanie tekstu pod względem wersyfikacyjnym. Chodzi o to, że wiele średniowiecznych i szesnastowiecznych przekazów (rękopiśmiennych i drukowanych) podaje teksty kolęd *in continuo*, niektóre zaznaczają koniec strof, ale nie poszczególnych wersów. Trzeba było więc ów kształt wersyfikacyjny odtworzyć. W jakim stopniu ta praca wykonana została bezbłędnie, a w jakim może budzić zastrzeżenia, to by musiał orzec specjalista od średniowiecznej wersyfikacji. Kierując się moją wiedzą w tym zakresie i moim odczuciem formy wierszowej sądzę, że poważniejszych błędów, (jeśli się w ogóle jakieś wkradły) opracowanie wersyfikacyjne kolęd nie powinno zawierać.

Wstęp Marii Karplukówny do aparatu krytycznego przynosi zwięzłą, ale uwzględniającą najważniejsze problemy charakterystykę języka kolęd polskich. Jest to praca pisana z myślą o odbiorcy, który nie jest językoznawcą. Stąd rozpoczęcie od podstawowych wiadomości z gramatyki historycznej, a potem przejście do omówienia poszczególnych przekazów tekstowych ze stanowiska dialektologii i słownictwa. Są to wszystko uwagi, których zebranie w jedno czyni ze wstępu Karplukówny pracę bardzo bogatą w informacje i obserwacje, wychodzące daleko poza cele popularyzacyjne. Autorka zdaje sobie sprawę, że opracowany przez nią pod względem językoznawczym tekst kolęd nie posiada dla historyków języka wartości źródłowej, ale uprzedza szczegółowo o ustępstwach („kłopotliwych dla językoznawcy"), jakich się musiała dopuścić na rzecz popularyzacji. Nie postępowała tu zresztą wedle własnego jedynie uznania, kierowała się bowiem opracowanymi przez Instytut Badań Literackich zasadami wydawania tekstów staropolskich dla edycji popularnonaukowych.

A teraz kilka słów o muzycznym i ikonograficznym opracowaniu recenzowanego wydania kolęd. Jako niespecjalista w obu dziedzinach muszę się tu ograniczyć tylko do roli sprawozdawcy.

Wiadomości o stronie muzycznej kolęd, zawarte we wstępie Krystyny Wilkowskiej-Chomińskiej, dają w niewielu słowach znakomite pojęcie o traktowanym przedmiocie. Co więcej, autorka rozporządzając wielkim materiałem porównawczym prostuje niektóre błędne poglądy naszych dawniejszych historyków muzyki, którzy zbyt łatwo ulegając sugestiom nauki niemieckiej, pragnącej wszystko w polskiej kulturze wywodzić z niemieckich źródeł, odnosili powstanie polskiej muzyki religijnej w okresie Reformacji do sfery wpływów niemieckiej muzyki protestanckiej. Tymczasem nawet w świetle niekompletnych materiałów, jakimi rozporządzamy, rysuje się wyraźnie linia rozwojowa wielu polskich pieśni kolędowych od chorału i późnej polifonii średniowiecznej poprzez powiązanie z kolędami włoskimi, angielskimi, czeskimi, francuskimi i hiszpańskimi aż do rdzennie polskiej twórczości.

Jeśli opracowanie kolęd ze stanowiska historycznoliterackiego, językoznawczego i muzycznego było naturalną konsekwencją zadań, jakie sobie edytorzy postawili, to nie było ich obowiązkiem dodanie wspaniałego materiału ikonograficznego ze świetnym wstępem Zofii Rozanow. I znów zacznijmy od liczb. Ilustracji różnego rodzaju i ozdobników graficznych (tylko w tomie zawierającym teksty poetyckie) jest 203, w tym siedem wkładek barwnych. Stosownie do dwóch epok, z których pochodzą kolędy, zebrano materiał ze średniowiecznych mszałów i pontyfikałów oraz z druków XVI wieku, jak Opecia *Żywot Pana Jezu Krysta, Biblia* Leopolity, *Postylla* drukowana w 1557 r. przez Wierzbiętę, wreszcie różne kancjonały (Walenty z Brzozowa, Artomiusz). Na ikonograficzny zespół średniowiecza złożyły się inicjały i miniatury, na wkład grafiki szesnastowiecznej drzeworyty, ilustrujące różne sceny ze Starego i Nowego Testamentu i bogaty zasób ornamentyki drukarskiej (listwy, przerywniki, bordiury). Ilustracje figuralne odtwarzają zarówno historie z księgi Genezy i wizje proroków, jak i dzieje ewangeliczne opowiedziane przez Mateusza i Łukasza (zwiastowanie, nawiedzenie, narodzenie Dzieciątka Jezus, pokłon pasterzy, pokłon Magów, ofiarowanie w świątyni, ucieczkę do Egiptu, rzeź niewiniątek i inne), a wreszcie i sceny odnoszące się do dziejów męki Chrystusa, ponieważ tematyka polskich kolęd ówczesnych nawiązywała często nie tylko do narodzenia Zbawiciela, ale i do dzieła odkupienia. Wstęp Zofii Rozanow wskazuje na zależność tematyki ilustracyjnej nie tylko od kanonicznych tekstów N. T., ale i od apokryfów, a w niektórych wypadkach wyjaśnia ewolucję w ujęciu jakiegoś ulubionego i częstego tematu ikonograficznego wpływem pism mistyków średniowiecznych, jak św. Brygida czy Pseudo-Bonawentura. Słowem — znów otrzymujemy kopalnię wiadomości pozwalających zrozumieć

związek między literacką zawartością kolęd i ich artystyczną interpretacją w materiale ikonograficznym.

Dodajmy, że ogromną doniosłość dla rozpowszechnienia wiedzy o kolędach polskich za granicą będą miały obszerne streszczenia francuskie wstępów do wszystkich działów edycji. W pewnych wypadkach nie są to już streszczenia, lecz niemal całkowite przekłady tekstu polskich opracowań.

Tak by się przedstawiała w najważniejszych swoich właściwościach i zaletach pomnikowa edycja najstarszych kolęd polskich. Wprawdzie nie przynosi ona jeszcze całkowitego dorobku średniowiecza i renesansu w tej dziedzinie, bo wiele nieznanych tekstów z biegiem czasu na pewno wypłynie z zakamarków bibliotek i archiwów, ale nie możemy mieć o to pretensji do edytorów. W warunkach dzisiejszej dostępności źródeł zrobili wszystko, co zrobić mogli. Podobnie tekstologiczne opracowanie kolęd polskich dla badań językoznawczych będzie jeszcze zadaniem przyszłego, czysto naukowego wydania. Omawiana tu publikacja ma charakter popularnonaukowy i edytorzy wcale tego przed czytelnikiem nie kryją. Ale w tej postaci, w jakiej najstarsze nasze kolędy otrzymaliśmy, edycja ta należy do najwspanialszych osiągnięć naszego ruchu wydawniczego i możemy się nią bez udawanej skromności przed całym światem poszczycić.

Konrad Górski

TRZY POLSKIE KSIĄŻKI O LUTRZE

Luter wystąpił w pół roku po zamknięciu Soboru Lateraneńskiego V (1517), a zmarł w dwa miesiące po otwarciu Soboru Trydenckiego (1546). Niespełna trzydzieści lat między tymi dwoma faktami wystarczyło, by dokonał się ostateczny, trwały podział zachodniego chrześcijaństwa. Reforma ówczesnego Kościoła była koniecznością historyczną, doraźna cena jednak, którą zapłacono za nią, okazała się stanowczo za wysoka: rozbicie Kościoła, odpadnięcie trzeciej części Europy i dwudziestu milionów wiernych.

„Z małego, nieznacznego w sobie powodu — pisze historyk papieży, baron Pastor — wybuchła w krótkim czasie w całej Rzeszy burza przeciw Rzymowi, która wstrząsnęła papiestwem w posadach. Mąż rozpętujący tę burzę jest niezwykłym w historii zjawiskiem... W jednym atoli mogą się zgodzić przyjaciel i przeciwnik; jakkolwiek wybitną osobistością był Marcin Luter, nie wywołałby on sam przewrotu, który na wiele stuleci rozerwał jedność Kościoła zachodniego. Walniej, niż ktokolwiek inny przyłożył się do zniszczenia istniejących stosunków,

w gruncie jednak rzeczy cisnął tylko żagiew płonącą w nagromadzony od wieku materiał palny".

W ojczyźnie Lutra Kościół znajdował się w głębokim upadku, choć przy braku jednolitej narodowej władzy państwowej zależność od Rzymu była nieograniczona i wpływ kościelny dominował we wszystkich dziedzinach życia. Od konkordatu wiedeńskiego z połowy XV wieku stało się nierealnym marzenie o kościele narodowym, które urzeczywistniły silne monarchie we Francji, Anglii i Hiszpanii w porozumieniu z Rzymem. „Święte cesarstwo rzymskie narodu niemieckiego" było ramieniem Kościoła, cesarz uważał się za wójta Kościoła. Niezadowoleni książęta panujący, na czele elektor saski, wikary Rzeszy, sprzyjali opozycji i czekali sposobności wyłamania się spod podwójnie ciążącej przewagi cesarza i papieża.

W chwili wystąpienia Lutra papieżem był Medyceusz pod imieniem Leona X. Nie dorósł on — kompetentnym zdaniem cytowanego już L. Pastora — w ogóle do reformy kościelnej, traktował jej potrzebę z lekkomyślnością dyletanta i sybaryty, typowego dziecka renesansu. Świeckość jego dworu nie była mniej szkodliwa od rozwiązłości Aleksandra VI. Następca Leona, ostatni cudzoziemiec na tronie Piotrowym Adrian VI, zdawał sobie sprawę z grozy sytuacji, za krótko jednak rządził, by mógł czegoś dokonać. Dalszy kolejny pontyfikat drugiego Medyceusza, Klemensa VII, był równie nieszczęśliwy jak oba poprzednie. Dopiero czwarty papież, energiczny i przezorny Paweł III, zdecydował się wreszcie — w 28 lat po wystąpieniu Lutra, gdy pożoga reformacyjna objęła cały zachód i północ Europy — zwołać sobór powszechny do Trydentu, już nie dla zapobieżenia, lecz dla przypieczętowania dokonanego rozłamu w Kościele.

Zapytany na sejmie w Wormacji 1521 r., czy wątpi o autorytecie soborów powszechnych, Luter potwierdził. Przerażony cesarz Karol V kazał przerwać obrady. Starły się tu dwie zasady: nieomylnego autorytetu kościelnego i wolności sumienia indywidualnego. Przeciwieństwo okazało się nie do pogodzenia, w starciu rozdzieliły się średniowiecze i nowożytność. Cesarz przechylił szalę na stronę średniowiecza, wierny przymierzu tronu z ołtarzem.

To wszystko przypomina się w związku z 450-leciem wystąpienia Lutra, rocznicą obchodzoną po raz pierwszy w nowej atmosferze ekumenicznej i z udziałem także katolików. Obchód ów unaocznił nieoczekiwaną w takich rozmiarach i zasięgu przemianę poglądów na Ojca Reformacji u katolickich teologów i historyków. My w Polsce nie mieliśmy dotąd w ogóle ani jednej naukowej, obiektywnej książki o Lutrze, sądy o nim urabiały bądź panegiryki, bądź paszkwile, miernikiem było po prostu wyznanie piszącego, patrzono z reguły przez okulary ortodoksji. Wśród 193 pozycji literatury o Lutrze w języku polskim, nie było właściwie publikacji neutralnych, nie zaangażowanych za

lub przeciw. Dopiero w latach 1966—1967 ukazały się trzy książki o Lutrze[1], wolne na ogół od tendencji apologetycznych, czy polemicznych.

Ambitną próbę syntetycznego ujęcia postaci i dorobku reformatora dla oświeconych jego współwyznawców, na podstawie współczesnego stanu wiedzy o nim, podjął profesor historii Kościoła na wydziale teologii ewangelickiej w Lipsku, pastor Franz Lau. Nie kryjąc rozbieżności sądów o Lutrze, wyjaśnił, że spór o niego koncentruje się dziś około pytania: czy prawdziwy Luter był kontynuatorem średniowiecznego Kościoła, czy też jego burzycielem. Podkreślił, że Lutra rozumieć należy na tle jego czasów, bo był on produktem swojej epoki i historyczna jego rola nabiera pełnego sensu dopiero w ścisłym powiązaniu z zachodzącymi współcześnie wydarzeniami.

Tło historyczne u Laua jest jednak ledwie zaznaczone, stanu ówczesnego Kościoła nie pokazał, niemniej stwierdził, że Luter wzrósł i ukształtował się na uboczu wielkich wpływów renesansowego ducha, tkwił natomiast w teologii średniowiecznej i winien być oceniany z perspektywy wychowania w klasztorze i studium teologicznego. W klasztorze przeżył, jako skrupulat, prawdziwe załamanie wewnętrzne i wskutek osobistego przeżycia religijnego wyrobił sobie subiektywny pogląd na stosunek do Boga i Zbawiciela. Własne pojmowanie zbawienia uczyniło go dopiero krytykiem stosunków kościelnych i w konsekwencji ich reformatorem.

Dla neoortodoksa Laua „z aspektu historyczno-duchowego patrząc Luter jest bliższy czasom średniowiecza, niż nowożytności, jakkolwiek wiele ze średniowiecza przezwyciężył. Właściwie nie tyle już przygotowuje nowe czasy lub jest ich uosobieniem, ile wtargnął w obręb rodzącej się nowej epoki ze starą i odwieczną prawdą Bożą, z wiarą w historyczne i biblijne objawienie" (s. 90—91).

Dla teologa luterańskiego Laua „zrozumiemy Lutra dopiero wtedy, gdy podkreślimy jego znaczenie dla Kościoła. Wszystko inne pozostaje na marginesie" (s. 88).

Młodego historyka St. Grzybowskiego interesuje natomiast właśnie ten margines. Zignorował całkowicie ówczesny stan Kościoła. Toteż u niego reformator wittenberski zjawia się po trosze jak *deus ex machina*. Czytamy całkiem nieuzasadnione zdanie, że Luter miał podjąć dzieło Savonaroli i poprowadzić je dalej. Na jednej linii postawiony Hus i św. Joanna d'Arc, co jest już więcej niż nieporozumieniem. Nie poznajemy prereformatorów. Śladem L. Febvre'a

---

[1] Dr Franz Lau: *Marcin Luter*. Tłumaczył ks. Janusz Narzyński, Warszawa 1966, wydawnictwo „Zwiastun", str. 237.

Stanisław Grzybowski: *Marcin Luter*, Warszawa 1966, Biblioteczka „Światowida", str. 339.

Andrzej Ściegienny: *Luter*, Warszawa 1967, seria „Myśli i Ludzie" str. 203.

autor zajął się zbyt dowolnie, a nawet apodyktycznie psychologiczną stroną działalności reformatora, operując błyskotliwymi a pochopnymi twierdzeniami strasburskiego historyka w rodzaju tego, że „klasztor i Rzym stworzyły z 1511 rokiem Lutra luteranina" (s. 50). Takie jedno zdanie daje miarę dokonywanych tu „uproszczeń".

Klucza do zrozumienia skrupułów religijnych w życiu mnicha Lutra szuka Grzybowski w stosunkach czysto fizycznych, a nawet fizjologicznych. W wieży klasztornej, w jej ustępie, „w chwili olśnienia znalazł rozwiązanie dręczącego go problemu, podszepnięte zresztą wcześniej dyskretnie przez Staupitza. Odrzucił po prostu całą kościelną naukę o uczynkach" (s. 69). Dysputę lipską między Eckiem a Lutrem charakteryzuje się tu jako „sport teologów".

Ostateczny sąd o Lutrze wypadł surowo: „Talenty jego były całkiem mierne, horyzonty umysłowe wąskie, wiadomości ograniczone, kultura osobista prymitywna. Nie miał również siły charakteru, która by go pasowała na wielkiego twórcę dziejów... A może właśnie dzięki temu, że był zwykłym prostakiem, szarym człowiekiem, jednym z wielu, że nie znał i nie rozumiał brudnej podszewki dziejów, miał odwagę wyrzec prawdy, które były wówczas na ustach wszystkich... Nie śmiejmy się z mnicha drżącego przed diabłem, kuszonego w wieży, rozpatrującego w niej problemy dla nas zabawne i niepoważne" (s. 322—323).

Przytaczam to jako curiosum i nie wdaję się w obronę Lutra, on bowiem jej nie potrzebuje. Poklepywanie reformatora po ramieniu i stawianie go poniżej Karlstadta robi niesmaczne wrażenie. Książeczka jest nowym dowodem znanych uzdolnień popularyzatorskich St. Grzybowskiego, czyta się ją jednym tchem. W zręczny i zajmujący sposób spłaszcza i wulgaryzuje postać i dzieło twórcy reformacji, pozwala sobie na trywialne chwyty publicystyczne. Zamiast laikowi wyjaśnić zagadkę bezprzykładnego powodzenia i dziejową doniosłość Lutra, po prostu zamazuje cechy jego wielkości, tak, że masowy czytelnik, dla którego książeczka jest przeznaczona, nie zdaje sobie należycie sprawy, z kim właściwie ma do czynienia, uczy się traktować go z nonszalancją.

Dodatnio odbija inna próba udostępnienia Lutra jako reprezentanta pewnego kierunku myśli religijnej. W ramach popularnej serii „Myśli i ludzie" opracował Lutra filozof z wykształcenia Andrzej Ściegienny, szczupły wybór pism reformatora poprzedził szkicem monograficznym.

Nacisk tu spoczywa na stronie myślowej, a biografię sprowadzono do minimum informacji wprowadzających. Prawie dwie trzecie miejsca zajęło przejrzyste, instruktywne przedstawienie poglądów teologicznych Ojca Reformacji, składających się zarazem na jego światopogląd religijny. Autor zdawał sobie sprawę z niezmiernej złożoności zadania, interpretacja teologii Lutra wymaga uwzględnienia trzech zachodzących na siebie płaszczyzn: doktrynalnej, historycznej i psychologicznej.

Pobudki osobiste, charakterystyczne, niepozbywalne cechy własnej osobowości wpłynęły na określony kształt doktryny teologicznej Lutra.

„Wszystkie problemy jego teologii..., wszystko to, co Luter wypracował w celu zdobycia pewności zbawienia, doprowadziło w efekcie do zerwania z Rzymem. Rezultat był niespodziewany dla samego Lutra — nie tego przecież chciał. Nie był zresztą przygotowany do wyciągnięcia takiego wniosku ze swoich nauk. Można by właściwie stwierdzić, że taki obrót przybrała sprawa na skutek akcji Kościoła..." (s. 23). Istotnie, dopiero odepchnięty brutalnie mnich-idealista stał się herezjarchą: wyciągnął praktyczne wnioski z tego, co przedtem głosił jako teolog uniwersytecki.

Społeczny sens reformacji dokonanej przez Lutra uchwycił Ściegienny trafnie: „Była to droga kompromisu, uwzględniająca zarówno interesy książąt, jak i bogatego mieszczaństwa. Program Lutra obiecywał niezależność, oderwanie się od Rzymu, ale jednocześnie postulował spokój i stabilizację. Utrwalał istniejący porządek społeczny; mimo pozorów głoszenia równości — tak bowiem odczytywano zdanie o powszechnym kapłaństwie — Luter trzymał się średniowiecznej wizji budowy społeczeństwa. Równie konserwatywna była jego doktryna w kwestiach ekonomicznych" (s. 29).

W rozprawie z Erazmem o wolność woli Luter „zdecydowanie odciął się od tej formy krytyki Kościoła, jaką proponowali humaniści. Wystąpił przeciw kultowi rozumu ludzkiego, odrzucił go jako narzędzie skażone, nieprzydatne i wręcz szkodliwe w sprawach Boga i zbawienia. Potępił sceptycyzm i ostrożność Erazma, wyszydził metody filologicznego tłumaczenia Pisma" (s. 37).

Na ogół wywiązał się Ściegienny zręcznie z niełatwego zadania. W ograniczonych ramach wstępu do bardzo szczupłego wyboru pism Lutra trudno było spodziewać się od niespecjalisty czegoś więcej. Sam wybór nie daje jednak pojęcia o bogactwie dorobku reformatora i o jego wysokim miejscu w dziejach również piśmiennictwa i literatury niemieckiej. Wszak to wielki pisarz i może największy publicysta niemiecki, którego przekład Biblii tworzy epokę w dziejach języka i prozy niemieckiej. Nie w dziejach filozofii, lecz właśnie tu miejsce dla Lutra, czego przeciętny czytelnik nie dostrzeże.

Niski nakład i sposób ujęcia rzeczy zdaje się wskazywać na intelektualistów jako na adres wydawniczy. Szkoda, że Luter ukazany tu został w całkowitym oderwaniu od innych reformatorów XVI wieku. Jeśli autor uznał za potrzebę wspomnieć w zakończeniu S. Francka, K. Schwenckfelda, J. Boehma, S. Kierkegaarda, to raczej wypadało porównać Lutra z Melanchtonem, jego najbliższym i głośnym współpracownikiem, tudzież z Zwinglim i Kalwinem. Informacja o rozmowie marburskiej z przedstawicielami reformacji szwajcarskiej nieścisła, różnice doktrynalne nie były wcale zbyt duże, rozbiło się wszystko

tylko o pojmowanie sakramentu Wieczerzy Pańskiej. O konfesji augsburskiej znajdujemy ledwie wzmiankę jako o „programie" (?) protestantów na sejmie w Augusburgu 1530 r., zamiast objaśnienia, na czym polegało znaczenie tego podstawowego wyznania wiary i księgi symbolicznej Kościoła ewangelickiego. Brak u Ściegiennego dotkliwy rzeczy tak istotnej, jak uwydatnienia ważnej różnicy między młodym, rewolucyjnym a starszym, konserwatywnym Lutrem. Brak zwłaszcza porównania bilansu reformacji niemieckiej z katolicyzmem trydenckim. Przy całym wrodzonym konserwatyzmie dokonał Luter silnej redukcji średniowiecznego katolicyzmu przez krytykę tradycji kościelnej i rejudaizację chrześcijaństwa, przy czym najdalej odszedł od starochrześcijaństwa w ustroju Kościoła, czyniąc zeń instytucję państwową i upodobniając mimo woli do synagogi.

Oswobodzony z dogmatyzmu teologicznego i teokratycznej hierarchii Kościół niewidzialny był ideałem młodego Lutra. Bieg wypadków popchnął w innym kierunku: po roku 1524 stał się budowniczym nowego Kościoła widzialnego bez kapłaństwa i bez hierarchii, z teologami na miejsce uczonych w Piśmie.

Gdy mowa o Lutrze, dziwi nie zwrócenie uwagi na jego pieśni i postyllę domową, konieczne wszak uzupełnienie jego pism teologicznych i zwierciadło bohaterskiej wiary reformatora. Poza światem teologów, zrozumienie dla reformatorów XVI wieku jako myślicieli religijnych jest zdumiewająco małe nawet w społeczeństwach protestanckich. Cóż dopiero w słowiańskich, na ostatku zaś u nas, w światku polskim! Tę ignorancję trzeba przy pisaniu mieć bardziej na oku.

Lau zwraca się przede wszystkim do współwyznawców Lutra. Do tych kręgów czytelniczych książkę swą adresuje. Popularyzacja to wysokiego stopnia, wymagająca pewnego przygotowania i odpowiedniego nastawienia duchowego. Przemówi do osób wierzących, przekonanych chrześcijan i o tym trzeba pamiętać przy jej ocenie. Aspekt ekumeniczny nie wchodził w rachubę; rzecz w oryginale ukazała się w 1959 r. Polskie wydanie nabrało waloru naukowego przez dodatek, powiększający książkę w dwójnasób. Wypełnia go rozprawa pióra prof. dra Oskara Bartla i tłumacza, ks. Janusza Narzyńskiego: *Marcin Luter w Polsce*. Zbadano tu źródłowo przenikanie nauki Lutra do Rzpltej XVI w., kontakty reformatora z Polakami, znajomość pism jego u nas, wizerunek postaci w naszym piśmiennictwie wyznaniowym, naukowym i w literaturze pięknej, polemikę antyluterską; zestawiono bibliografię polską dotyczącą Lutra. Ponad 60 przypisków do tekstu umożliwia wgląd w warsztat naukowy badaczy recepcji Lutra w Polsce [2].

Pogłębiona znajomość problematyki Lutra wymaga jednak bliższego

---

[2] Szkoda, że autorzy pominęli sądy o Lutrze i jego dziele w polskich „Historiach powszechnych" wielotomowych i w szkolnych podręcznikach do nauki historii, dawniejszych i współczesnych, oryginalnych i tłumaczonych.

poznania tła historycznego epoki, stanu Kościoła w momencie wystąpienia Lutra, ówczesnego poziomu teologii, obowiązującej wtedy nauki kościelnej i paralelnie prób reformy po katolickiej stronie. Uprzystępniła je biograficznie książeczka L. Pastora: *Katoliccy reformatorzy XVI w.* (tłum. pol. 1924). Uwzględniona musi być nawet w popularnym przedstawieniu rola Lutra w samym obozie reformacyjnym, jego stosunek do Zwinglego, Bucera, Kalwina, Melanchtona i in., do bocznych gałęzi reformacji, a także autorytet we własnym jego Kościele na tle ortodoksji spetryfikowanej w księgach symbolicznych luteranizmu. Bez tego znajomość przedmiotu pozostanie połowiczna i jednostronna. Zwłaszcza w okresie wzmożenia ruchu ekumenicznego i tylokrotnego powoływania się na powagę i świadectwo Ojca Reformacji, ma się prawo wymagać dobrej orientacji w tej materii. Zapowiedziane wydanie *Pism wybranych* Lutra w opracowaniu teologów z Akademii Teologii Chrześcijańskiej w Warszawie, ułatwi bezpośrednie zaznajomienie się z autentyczną myślą reformatora. Wydanie to, przewidziane na 5 tomów, prawdopodobnie jednak — podobnie jak przekład Laua — nie będzie dostępne szerszemu ogółowi czytających i na jego realizację wypadnie czekać długo. Tymczasem więc trzeba zadowolić się szczupłym wyborem dokonanym przez A. Ściegiennego. Podał on dwa większe fragmenty z pism: *O wolności chrześcijańskiej* i *O niewolnej woli*, który to ostatni traktat jest najważniejszy z metafizycznego punktu widzenia dla oceny podstaw wiary Lutra, ale i najtrudniejszy do strawienia. Krótsze fragmenty z kilku innych pism reformatora dają pewne pojęcie o jego sposobie pisania i ujmowania zasadniczych spraw religijnych. Bez komentarza próbki te laikowi niewiele pomagają do zrozumienia olbrzymiego wpływu Lutra na współczesnych.

Czesław Lechicki

WŚRÓD KSIĄŻEK

OD GETTA DO WIARY W LUDZI

JULIAN ALEKSANDROWICZ: *KARTKI Z DZIENNIKA DOKTORA TWARDEGO*, Kraków 1967, Wydawnictwo Literackie, Wyd. II.

Bardzo rozmaity może być plon nieszczęścia. Wiemy, że w ludziach, którzy przeszli nazbyt dużo, pęknąć mogą czasem jakieś struny najważniejsze: wiara w człowieka, życzliwość, nadzieja. Dlatego łańcuch zła tak trudno przeciąć: nihilizm rodzi nihilizm, ofiara upodabnia się do kata, nawet jeśli nie od razu jest to widoczne.

Tym bardziej przejmujące jest każde świadectwo tego, że zasadniczy humanistyczny wybór człowieka: opowiedzenie się za nadzieją przetrwać potrafi czasem najgorszy los. Książka profesora Juliana Aleksandrowicza jest takim właśnie świadectwem. Paradoksalnie, te dzieje getta, ucieczek, walki zaliczyć dzisiaj trzeba do książek najpiękniej bo najtrudniej optymistycznych.

Doświadczony lekarz, który w dodatku zajmuje się naukowo psychosomatyką, a prócz tego przeszedł getto i partyzantkę, wie z pewnością o naturze ludzkiej dużo. Jego postawa, która uwydatnia się nieraz we wspomnieniach okupacyjnych z ogromną prostotą i jasnością, nie polega więc na wątpliwym idealizmie, który nie widzi lub widzieć nie chce, lecz na bardzo wyraźnym wyborze tego, na co pragnie stawiać w życiu przede wszystkim. Jakiż znamienny fragment na przykład:

„Raz w tygodniu zapędzano nas do pracy fizycznej. Zamiataliśmy śnieg z ulic. Uczyliśmy się przy tym praktycznej psychologii życia codziennego. Cóż to było za wspaniałe studium! Oto pojawia się grupka uliczników, która wyszydza nas, obrzuca błotem i końskim łajnem. Do ich gromadki dołącza się ośmioletni chłopczyk, już zamierza rzucić w nas śnieżką. Podbiega do niego matka. Szepce mu coś do ucha. Malec opuszcza główkę i odchodzi zawstydzony...

Ale gorycz takich zdarzeń nie zdołała osłabić mojej wiary w człowieka. Zawsze uważałem za coś hańbiącego utożsamianie każdej niewłaściwej postawy z poglądami całej grupy społecznej, obarczanie tej grupy zbiorową odpowiedzialnością za błędy jednostek. I nie zawiódł mnie ten mój pogląd na świat i ludzi.

Któregoś mroźnego popołudnia, gdy znów pracowaliśmy na ulicy, usuwając śnieg z jezdni, zatrzymał się przy nas przechodzący przypadkowo radca magistratu, pan Mroziński, mój dawny pacjent. Przystanął zaskoczony i po chwili wahania przystąpił do mnie. Chciał mi wziąć łopatę z ręki. Tłumaczyłem: naraża się pan na przykrości, nuż pana ktoś zauważy... Pozwól doktorze, choć na chwilę, to moja wewnętrzna potrzeba. Ja muszę wam i innym pokazać, co czuję. Został więc z nami, długo czyszcząc chodnik przy ulicy Augustiańskiej, a na ucho podał wszystkie ostatnie komunikaty londyńskiego radia."

Doktor Twardy chciał pamiętać właśnie to. Postawić na to oblicze ludzkiej prawdy i być zawsze po jego stronie, chociaż wiedział jak jest w istocie kruche i bezbronne nie tylko wobec naporu przemocy zła i losów z zewnątrz, lecz także wobec wewnętrznych zniewoleń. Bo i te mroczne psychologiczne mechanizmy widział, znał, lecz chciał także wyrozumieć. Pisze:

„Jakże wyrafinowaną metodą działa okupant! Z ludzi obojętnych potrafił zrobić złych".

Okupant, stressowa sytuacja społeczna i indywidualna, prymitywna, bezmyślna agresywność, wyzwalająca się szczególnie łatwo przy niskim

poziomie samowiedzy i kultury... Analiza bardzo prosta, wręcz banalna w bezpiecznym gabinecie, w odniesieniu do bezcielesnych obiektywizacji. Ale już w życiu, nawet normalnym, dystans spojrzenia rozumiejącego przestaje być tylko inteligencją, a staje się cnotą humanistyczną najwyższej próby. W getcie, u samego dna czasów pogardy, nagiej walki o byt, nazwać go już chyba trzeba humanizmem heroicznym.

Czy jednak nie realistycznym zarazem? Mówiono, i mówili to ludzie, którzy zginęli potem, do końca niezłomni, że pokonanym jest się dopiero wtedy, gdy ugnie się opór rozumnego człowieczeństwa, i przystanie się na zarażenie ślepotą tej samej nienawiści, która w nas godzi. I to duchowe męstwo nie było samym tylko gestem bezinteresownym wierności sobie. Odmowa nienawiści czy rozpaczy, wiara w możliwość dobra w człowieku, nawet gdy wszystko świadczy o jego porażce czy bezradności, to postawy najdosłowniej, całkiem praktycznie „zbawienne", dyktowane przez sam głęboki, nieomylny instynkt życia. Oto co o ich konkretnym działaniu notuje lekarz, który zna aż nazbyt dobrze prawa ludzkiej walki ze śmiercią, i ze szpitali-miejsc ratunku, i z getta-miejsca zagłady:

„Gorący patrioci polscy, tacy jak magister farmacji, Tadeusz Pankiewicz, doktor Ludwik Żurowski i inni, wiedzieli, że sami nie pokonają okupanta, którego zbrojeniowy potencjał przewyższał siły wielu mocarstw. Wybrali przeto inną drogę, drogę szerzenia dobra i wiary. Z narażeniem życia swego i rodzin, nie szczędząc finansowych zasobów, wyratowali z getta wielu ludzi, umożliwiając im egzystencję po stronie 'aryjskiej'. Niespożyta ich dobroć prowadziła ich jeszcze dalej, do płaszowskiego obozu, gdzie wspomagali więźniów żywnością i lekarstwami. Działalność ta groziła im śmiercią. Ich gorące serca podsycały w nieszczęśliwych ufność i wolę przetrwania. I zwyciężyli. Zwyciężyli, bo wielu ludziom przywrócili wiarę w sens człowieczeństwa i wielu właśnie dlatego ocalało."

Myśl, że „wiara uzdrawia" to już dzisiaj pogląd nie tylko z domeny wierzeń religijnych. Wiadomo, jak źle przebiega kuracja wielu chorób, gdy wola życia pacjenta, jego chęć powrotu między ludzi pękła, i w jego świadomości, czy podświadomości dominuje opór lub trwoga. I wiadomo także, że stan taki wywodzi się najczęściej ze zwątpienia, czy też „zgorszenia" (również to słowo staje dziś w nowym świetle), a to znaczy z przeświadczenia, że wszelkie dobro w ludziach jest fikcją, i że podstawowy napęd twórczy, prący w nas do tego, żeby być lepszym i żeby było lepiej — jest absurdem.

Jeśli tak właśnie się dzieje na szpitalnym łóżku, jeśli, jak stwierdza profesor Aleksandrowicz, nawet w warunkach bezwzględnej walki o byt, każde świadectwo dobra w człowieku mogło mieć konkretny wpływ na możność i wolę przetrwania, to najryzykowniejszy z wyborów: stawia-

nie na dobro, choć jest słabe — okazuje się bardziej zgodny z „prawdziwym życiem" niż wszystkie nieodparte argumenty desperatów, a nasza więź podstawowa, naprawdę życiodajna, jest nie tylko wspólnotą winy, lecz przede wszystkim — wspólnotą „dobrego spodziewania".

Kartki z dziennika doktora Twardego nie są rzecz prosta próbą skonstruowania jakiejś koherentnej życiowej filozofii. Nie udowadniają systematycznie, że humanistyczne „dobre spodziewanie" jest uzasadnione. Czynią jednak coś więcej: są świadectwem tego, jak można według takiego spodziewania żyć, i przenieść je nietknięte przez najcięższą próbę historii. Największy, ostateczny argument profesora Aleksandrowicza za wiarą w człowieka jest więc empiryczny i nieodparty: jest nim to po prostu, jak on sam spędzał okupację i jak o tym pisze.

Po powrocie z frontu, w roku 1939 — praca w szpitalu przy ul. Skawińskiej, w Krakowie. Już zaczynają się upokorzenia, przymusowe roboty, izolacja, napór najstraszniejszych przewidywań. Ale — „praca i niesienie ulgi ludziom bardziej nieszczęśliwym niż my, bo chorym, pozwalały utrzymać jako tako psychiczną równowagę". Wiosną 1941 wznoszą się mury getta. Zapis zdarzeń z następnego okresu to relacje sadystycznych okrucieństw, najprzewrotniejszych metod deprawowania charakteru samych ofiar, piekła „wysiedleń" ciężko chorych i umierających pacjentów szpitala, wleczonych za nogi do aut... I jednocześnie, niezłomnie — ciąg życia, które jest ludzkie: niestrudzona, skrupulatna służba lekarska, notatki do prac naukowych, mądra, uczynna przyjaźń... Właśnie w tych partiach *Dziennika* powracają nieustannie, jakby w obronie przed wszystkim co się działo, niezliczone portrety i nazwiska, uosabiające wtedy dobroć, męstwo czy choćby jakąś piękną pasję człowieka. Powraca także, z naciskiem, wielokrotnie, odmowa „hańbiącego utożsamiania każdej niewłaściwej postawy z poglądami całej grupy społecznej". Tej zasadzie autor pozostał wierny bezwzględnie, w każdej sytuacji, z konsekwencją, na jaką mało kto umiał i umie się zdobyć. Właśnie w *Kartkach* z okresu getta są na przykład takie słowa:

„Na terenie krakowskiego getta zaznaczyły się już konsekwencje psychologicznych metod urabiania osobowości i charakteru człowieka przez system hitlerowski — hańbiące postacie szpicli-Żydów na usługach gestapo: Blodek, Foerster, Diamand, Gutter, bracia Handowie, Keinberger, Loeffler, Spitz, Streimer, Symche, Spira, Ignacy Taubmann i inni.

Jednocześnie notowaliśmy zjawiska wręcz odwrotne. Mam na myśli kilku Niemców, znanych w krakowskim getcie, którym setki ludzi zawdzięczają życie i przetrwanie:

Oswald Bousko, Juliusz Madritsch, Schindler, Tisch. Było takich wielu. Niestety, nazwisk wszystkich nie pamiętam. Lecz dlaczego świat o nich zapomina? Czy tylko zło trzeba piętnować, a dobro wstydliwie

przemilczać? Czy nie należałoby, choćby ze względu na konieczność pedagogiki społecznej, ukazywać wszystkim ludziom właściwej postawy, do jakiej winni dążyć zagubieni w nienawiści, w odwetach, w zemście, nieszczęśni mieszkańcy ziemskiego globu?"

Druzgocącą psychicznie cechą lat w getcie była bezradność, niemożność żadnej prawie czynnej obrony. Pomoc z zewnątrz czy pomoc wzajemna co najwyżej odsuwały tylko grożącą śmierć, ale nie otwierały żadnych perspektyw. Doktor Twardy ukrył na przykład raz z narażeniem życia w swoim szpitalu kilkaset osób: „przynajmniej będę miał złudzenie, że coś pożytecznego robię... Przynajmniej mogę sabotować zarządzenia okupanta..." Ale było wiadomo, że „akcje" się powtórzą, że jak nie dziś to jutro... Już wtedy autor, jak się zdaje zrozumiał, że by ratować nie tylko samo życie, lecz godność ludzką potrzebna jest czynna walka.

13 marca 1943 skończyły się ostatnią, straszliwą „akcją" dzieje krakowskiego getta. Doktor Twardy zbiegł w ostatniej chwili, przez kanały, na stronę „aryjską". Wchodził w świat, z którym prawie utracił kontakty, o którym wiedział, że „za ukrywanie lub udzielanie jakiejkolwiek pomocy Żydom" grozi w nim kara śmierci, a za samo nawet „zatajanie przed policją jakichś o Żydach wiadomości" — obóz koncentracyjny. Przez następny rok ukrywał się z rodziną w rozmaitych mieszkaniach w Krakowie i pod Krakowem. Był, jak sam potem pisał, „wylękłym, przemykającym pod murami, ściganym człowiekiem o błędnym wzroku", w jakiejś chwili zdawało się — nieodwracalnego aresztowania zażył cjanek, odratowano go, w porę zbiegł ze Stacji Pogotowia... Znów straszliwe, choć inaczej, losy i znów na *Kartkach* przeważają nazwiska, niekończące się listy nazwisk „prawdziwych ludzi", teraz już coraz częściej z walczącego podziemia. Wśród tych portretów, nieraz kreślonych z drobiazgową, serdeczną spostrzegawczością, pośród kronik cudzych mężnych losów i czynów, trzeba niemal wyławiać fakty z życia samego autora, jakieś ślady grozy i ciężaru tych dni. Nie to — znowu — chciał najpierw pamiętać, nie na tym koncentrował swe ówczesne i całe potem życie.

W kwietniu roku 1944, doktor Twardy (taki miał teraz pseudonim) dostał się za pośrednictwem wielickiej grupy PPS-owców do wymarzonej partyzantki. Został lekarzem w oddziele „Huragana", w okręgu Radomsko-Kielecko-Częstochowskim. „Odtąd dni toczyły się rozmaicie, życie było mieszaniną sielanki i grozy... Ale jedno wielkie uczucie nie opuszczało mnie, najpiękniejsze i najbardziej ludzkie: poczucie wolności. Miałem świadomość tego, że moje życie jest teraz w moich własnych rękach, że ja sam nim dysponuję, nie wróg. Że zginąć mogę tylko w walce, a nie jak bezbronna istota, zdana na łaskę losu. Poczucie odzyskanej ludzkiej godności, na drodze, którą z pomocą prawdziwych ludzi sam wywalczyłem, było rekompensatą doznanych upokorzeń."

Reszta *Kartek* jest już w większości kroniką akowskich dziejów, a w części ostatniej — wspomnieniem o „prawdziwych ludziach" w gronie krakowskich lekarzy. Jest jednak także rozdział o nieco innym ciężarze gatunkowym, wyrażającym pięknie i prosto centralne credo autora i jego najgłębszy duchowy dług: opowieść o mędrcu-Adamskim, murarzu z ulicy św. Jana, który wiedział, że „człowiek wart jest tyle ile może drugiemu pomóc", a zginął za pomaganie ojcu doktora Twardego, wbrew prawu czasów pogardy.

„Można by pomyśleć, pisze J. Aleksandrowicz, że na tym kończy się ta wyjątkowa, choć w istocie niezwykle prosta historia. Wolny, etycznie myślący, dojrzały człowiek pomagał drugiemu człowiekowi, więźniowi, sponiewieranemu w godności ludzkiej. Pomagał w imię najpiękniej pojętej idei miłości bliźniego.

Bo nie byłoby nic dziwnego, gdyby na skutek smutnego doświadczenia rodzina Adamskich odwróciła się teraz od prześladowanych przez Niemców ludzi 'niearyjskiego' pochodzenia. Lecz właśnie teraz zamanifestowali oni swą postawę. Rodzina zmarłego okazała nam wszystkim tyle serca, serdecznej ofiarności, samozaparcia i odwagi w wyszukiwaniu kryjówek i nawiązywaniu konspiracyjnych kontaktów z organizacjami podziemnymi, że w okresie okupacji, stwarzającej warunki maksymalnego ujawniania się ludzkiego bestialstwa — odnalazłem wiarę w ludzi. Wiarę i przeświadczenie, że jeśli w naszym społeczeństwie istnieje choćby tylko mały procent ludzi myślących podobnie jak Adamscy — warto żyć i warto kroczyć ich drogą. Drogą mędrców prawdziwych, a więc ludzi, którzy w trosce o drugiego człowieka znajdują sens istnienia".

Doktor Twardy odnalazł swą wiarę w ludzi dlatego prawdopodobnie, że w nim była zawsze. Że — jak o tym świadczy *Dziennik* — nawet spod ogromu cierpienia i depresji reagowała zawsze żywo i wiernie na dobro, na cień dobra w innych. Gdyby nie ten kierunek usiłowania, nie to nieustannie podejmowane ryzyko, ocaliłby może życie, może jakąś równowagę psychiczną, ale jego książka, książka „niearyjczyka" o getcie i okupacji, wydana w roku 1967, nie mogłaby chyba kończyć się tak: „Wierzę, że wizja świata bez wojen nie jest utopią. Jestem przekonany, że postęp nauki we wszystkich dziedzinach i nieustanne, wszechstronne podnoszenie na coraz wyższy poziom świadomości ludzkiej doprowadzą w końcu do tego, że miejsce zbrojnych agresji i ludobójstwa zajmą takie formy działalności, które sprzyjać będą pomyślnemu rozwojowi człowieka i ludzkości".

Ta książka nie mogłaby tak się kończyć, gdyby człowiek, który ją pisał, nie był tak niezłomnie przez cały czas, i wbrew czasom — sobą: lekarzem-humanistą. Tym samym, który tak oto opisywał nocny wypad z lasu do meliny najbliższych: „Wślizguję się do nory, w której ukrywają się trzy moje ukochane istoty. Dziecko przyciąga mnie do siebie,

obejmuje małymi rączkami moją głowę i szepce: Tatuśku... Potem głosik mu się załamuje i przez łzy pyta: Ilu Niemców zabiłeś? — Nic, synku. Lekarze leczą, a nie zabijają. Zamyśliły się duże, niebieskie oczy mojego chłopca."

Anna Morawska

GÖDEL, RUYER I MONTAŻ

Przypomnijmy wniosek wypływający z twierdzenia Gödla („Znak" nr 165): „...dla maszyny zbudowanej wg pewnego programu istnieje dowolnie wiele takich problemów, których rozwiązanie nie leży w (jej) możliwościach... Nie można zbudować maszyny zdolnej rozwiązywać wszystkie zagadnienia należące nawet do tak stosunkowo prostego systemu, jakim jest arytmetyka."

Natomiast N. Wiener, twórca cybernetyki, twierdzi, że (cytuję wg R. Ruyera): „Mózg i system nerwowy są maszynami informacyjnymi, które — choć znacznie doskonalsze od maszyn produkowanych przemysłowo, nie różnią się żadną transcendentną właściwością niemożliwą do naśladowania przez automat."

Jak to się więc dzieje, że umysł zdolny jest rozwiązać praktycznie nieograniczoną liczbę postawionych mu problemów?

Czy twierdzenie Gödla w połączeniu z enuncjacjami cybernetyków nie może stanowić podstawy do dowodu o ograniczonych możliwościach umysłu ludzkiego? Czy wreszcie ilość i jakość problemów już rozwiązanych nie stawia twierdzenia Gödla w sprzeczności z cytowanymi wyżej znanymi poglądami cybernetyki? Odpowiedzi na te pytania można by się doszukać w książce wspomnianego już wyżej Ruyera pt.; *Cybernetyka i pochodzenie informacji*[1]. Kluczem do nich będzie trzecie, nie użyte jeszcze, słowo z tytułu: montaż. Montaż — czyli na podstawie podanych w encyklopedii definicji — składanie z części pewnej określonej całości, układu służącego określonemu celowi.

To, tak często używane przez elektroników i filmowców słowo, rozszczepia się u Ruyera na dwa znaczenia.

Montaż w sensie czynności: „Montaż aktywny jest dziełem świadomości, która jest twórcą połączeń służących pewnemu celowi."

Montaż w sensie układu zmontowanego: „Montaż pasywny jest zbiorem połączeń już ustanowionych, przy czym te 'zaimprowizowane' przez świadomość połączenia mogą być zastąpione przez układ automatyczny." Pragnienie wykonania jakiejś czynności, osiągnięcia ja-

[1] Raymond Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*. Książka z serii „Bibliothèque de Philosophie Scientifique", Paris 1954, Flammarion.

kiegoś celu realizuje się poprzez odpowiedni montaż mózgowy i dalej poprzez odpowiadający mu montaż neuro-mięśniowy i (ewentualny) montaż obiektów zewnętrznych względem zainteresowanej osoby. Pierwotnym aktem poprzedzającym jakiekolwiek działanie (pojęte w jak najszerszym tego słowa znaczeniu; działaniem jest więc również np. rozwiązanie jakiegoś problemu matematycznego) jest wybór jakiejś wartości — celu działania.

Planując spędzenie niedzielnego popołudnia mogę wziąć pod uwagę bardzo wiele różnych możliwości (praktycznie biorąc nieskończenie wiele): pójście do kina, na mecz, przeczytanie zaległej lektury, dokonanie zamierzonej wizyty u przyjaciela, pójście na spacer za miasto, posortowanie i powkładanie od dłuższego czasu zbieranych znaczków do albumu, przeczytanie niedzielnej prasy, przeczytanie ostatniego numeru „Znaku" itd. itp. Każda z tych czynności przedstawia dla mnie pewną wartość. Wyboru dokonuję nie przypadkowo ale w powiązaniu z innymi wartościami, które są istotne w moim życiu. Np. wybierając wizytę u przyjaciela biorę pod uwagę to, że on może na mnie czekać, może być przygotowanym wraz z rodziną i zapleczem materialnym („jest więc gdzieś w jakimś punkcie czasoprzestrzeni jakiś psychiczno-materialny montaż gotowy na przyjęcie mnie"). Wartościami, które przełożę nad wszystkie inne, będą tu więc ciągłość przyjaźni, własna słowność czy też — ujmując to bardziej abstrakcyjnie — zasada nie marnowania energii międzyludzkiej, gotowej w danej chwili do aktualizacji. Wybór jakiejś wartości pozwala na organizację osobowości wokół tej wybranej wartości-celu. Organizacja ta jest pewnym „zcentralizowanym" systemem mającym cechy wspomnianego już wyżej montażu aktywnego. Dlaczego użyte jest słowo aktywny?

Decydując się na wizytę muszę (mówiąc językiem potocznym) pokonać cały szereg przeszkód, jakie stawiać mi będą czas, przestrzeń i rzeczy martwe (które jak wiadomo lubią być w krytycznych chwilach bardzo złośliwe). Używając języka cybernetyki i teorii informacji (przynajmniej takiego jakiego używa Ruyer) można bardzo ogólnie (i niestety bardzo abstrakcyjnie) powiedzieć, że muszę wmontować cały szereg układów (konstrukcji) w otaczającej mnie czasoprzestrzeni fizycznej. Zaczynając od skarpetek, które muszą znaleźć się w punkcie czasoprzestrzeni zwanym nogą a kończąc na zmontowaniu (myślowym) odpowiedniego systemu połączeń, które zabiorą mnie do mego przyjaciela, wybieram (i łączę w pewną całość) ze zbioru wszystkich możliwych konfiguracji i wzajemnych położeń mego ciała i otaczających mnie przedmiotów tylko takie, które służą realizacji mojej wartości-celu.

Nie muszą być to zresztą wcale banalne czynności związane z świąteczną wizytą AD. 1968. Może w przyszłości w drugi dzień Świąt będziemy odwiedzać samotne ciotki na Księżycu albo też na jakimś in-

nym ciele niebieskim a wówczas wizyta może wymagać rozwiązania jakichś wcale nie banalnych problemów astromatematycznych przy pomocy jak najbardziej skomplikowanych komputerów, a sam dojazd będzie misterną konstrukcją astrokomunikacyjną z uwzględnieniem efektów relatywistycznych drugiego rzędu.

Montaż aktywny oznacza więc aktywny układ połączeń, posiadający swe odbicie w sferze świadomości i zdolny do realizacji innych pasywnych układów, wszystkich podporządkowanych temu samemu celowi generalnemu. Wybór takiego a nie innego układu pasywnego zależy od okoliczności.

Posłużmy się jeszcze innym — zaczerpniętym z Ruyera — przykładem. „Chcę t a k d z i a ł a ć aby było mi ciepło." Wybór stanu organizmu (i otoczenia), w którym wydziela się potrzebne dla niego ciepło dokonuje się na płaszczyźnie wartości istotnych dla danej osoby — podobnie zresztą jak i odczucie tego stanu. Sposób realizacji tego ideału w czasoprzestrzeni fizycznej nie jest z góry określony, zależy od okoliczności, preferencji itd. „Człowiek ma przed sobą praktycznie nieskończoną liczbę operacji, które może wykonać... np. aby się ogrzać może wyjść z domu i biec, cieplej się ubrać, wejść do łóżka, kupić grzejnik elektryczny, zrobić gimnastykę szwedzką, napić się czegoś ciepłego, napić się wódki, iść do kina, pojechać metrem, zwiększyć swoje racje żywnościowe, wyjechać na Lazurowe Wybrzeże, zastosować metodę Coué itd.". Mózg i system nerwowy nie mogą więc być pewnym układem o gotowych automatycznie działających połączeniach. Muszą kryć w sobie możliwość wyboru połączeń odpowiednich do realizacji danego celu w danej sytuacji. Gdy cel został wybrany jest już sprawą drugorzędną czy będzie on realizowany przez „nagiego" człowieka „z krwi i kości" czy przez człowieka uzbrojonego w mózg elektronowy i kohortę automatów. Podobne uogólnienie teoretyczne można zrobić w stosunku do działania w sferze czysto intelektualnej.

Rozwiązanie jakiegoś problemu matematycznego zaczyna się od całego szeregu (mniej lub bardziej świadomych) wyborów. Jeżeli więc rozwiązujemy dany problem z racji zawodu, to wybór został dokonany w momencie dokonania wyboru zawodu. Z pewnością jest to uproszczeniem bo — w ramach zawodu — wybór danego problemu może być spowodowany naszą ciekawością naukową (wartość — odczucie satysfakcji naukowej płynącej z samego faktu rozwiązania czegoś) albo jakimiś względami (wartościami) poza naukowymi (np. nagroda pieniężna). Gdy już problem został wybrany, następuje sukcesywna realizacja układów służących do jego realizacji. A więc przede wszystkim pewna ukierunkowana organizacja umysłu i całej psychiki nazywana tu montażem aktywnym. Pierwszym zadaniem (czyli montażem biernym) jest zapewnienie odpowiedniej „bazy materialnej" po-

zwalającej przez pewien czas na niezakłóconą pracę mózgu. Organizacja ta w gruncie rzeczy polega na zestawieniu w odpowiednim miejscu przestrzeni i punkcie czasu niezbędnych do stworzenia całości elementów: wypoczętego organizmu, odpowiedniego zapasu pożywienia i powietrza, którym może oddychać, mózgu, który jest już odpowiednio matematycznie wytrenowany i posiada pewien zapas zebranych uprzednio — mogących mieć związek z problemem — informacji, trwającej przez pewien czas izolacji od zakłóceń zewnętrznych, papieru do pisania, zaostrzonego ołówka lub pióra itp. itd. Następnym etapem jest „czysta" praca intelektualna. I tu też podobnie jak poprzednio — tylko na innej zupełnie płaszczyźnie — chodzi o zestawienie ze znanych elementów nowej całości odpowiadającej wybranemu przez nas celowi.

„Dana jest droga, jaką odbył pewien piechur i jego średnia prędkość. Należy znaleźć czas potrzebny do odbycia tej drogi". Dobywamy z pamięci elementy potrzebne do rozwiązania tego zadania: definicję prędkości — prędkość to jest droga dzielona przez czas, określenie związku trzech liczb zwanych operacją dzielenia i wreszcie zasadę obliczania mianownika, jeżeli dany jest licznik i wartość ułamka. Z danych tych montujemy odpowiedź na postawiony problem: czas potrzebny piechurowi na odbycie tej drogi jest równy wartości tej drogi podzielonej przez jego średnią prędkość. Montaż (w tym wypadku intelektualny) polega więc tutaj na połączeniu arytmetyki z danymi fizycznymi.

Przy tworzeniu jakichś czysto jakościowych modeli fizycznych konstruujemy w naszym umyśle pewną całość ze znanych już pojęć fizycznych i danych obserwacyjnych. Przy tworzeniu pewnych pojęć czy teorii matematycznych montujemy pewną strukturę intelektualną, której pojęcia pierwotne i aksjomaty są (danymi z góry) elementami składowymi. Mamy np. udowodnić, że wartość bezwzględna sumy dwu liczb jest mniejsza lub równa od sumy wartości bezwzględnych tych liczb. $|a + b| \leqslant |a| + |b|$. Podnosimy obie strony do kwadratu dostając $a^2 + 2ab + b^2 \leqslant |a|^2 + |2ab| + |b|^2$. Ponieważ wartość bezwzględna kwadratu liczby równa się kwadratowi tej liczby równanie to daje nam $2ab \leqslant |2ab|$ To ostatnie równanie jest zawsze spełnione, bo po prawej stronie mamy zawsze wartość dodatnią a po lewej — jeżeli albo a albo b jest ujemne — możemy mieć wartość ujemną. Całe to proste twierdzenie jest zmontowane z szeregu pojęć podstawowych i aksjomatów: definicja wartości bezwzględnej, określenie dodawania i odejmowania, relacja większości, pojęcie liczb dodatnich i ujemnych itd.

W pewnych wypadkach montaż dokonywany w mózgu może być zastąpiony montażem z lamp elektronowych i innych elektronicznych

i mechanicznych elementów. Problem matematyczny może być zamiast przez człowieka rozwiązany przez maszynę matematyczną. Aby uniknąć nowych nieporozumień, ostatnie zdanie należy sformułować bardziej precyzyjnie. Problem matematyczny może być rozwiązany przez mózg człowieka bezpośrednio albo poprzez skonstruowaną przez ten mózg maszynę. Rozwiązanie różnych problemów jest związane z montażem różnych struktur. Ogólnie biorąc zmiana wartości-celu pociąga zawsze za sobą zmianę montażu (zarówno tego aktywnego jak i biernego). Każda maszyna matematyczna jest pewną gotową strukturą przystosowaną do rozwiązywania tylko pewnej klasy postawionych mu problemów. Mózg i system nerwowy natomiast może stać się podobnie działającą strukturą, o ile jego działanie będzie miało pewien — wytknięty przez osobowość będącą jego posiadaczem — cel (w płaszczyźnie wartości). Ponieważ istnieje praktycznie nieskończona liczba celów, które człowiek może sobie wytknąć, mózg ludzki reprezentuje więc sobą potencjalnie nieskończoną liczbę maszyn. Każda z nich przystosowana jest do realizacji innego rodzaju zadań i posługuje się innym zespołem elementów podstawowych.

W tym ujęciu twierdzenie Gödla można więc łatwo pogodzić i z twierdzeniem o nieograniczonych możliwościach twórczych umysłu ludzkiego i z cytowanym wyżej twierdzeniem Wienera. To ostatnie należałoby tylko nieco inaczej sformułować: „Mózg i system nerwowy działają jak maszyny informacyjne i, choć są znacznie doskonalsze od maszyn produkowanych przemysłowo, nie różnią się w tym działaniu żadną transcendentną właściwością niemożliwą do naśladowania przez automat.”

*

Książka Ruyera jest pasjonująca. Porusza bardzo wiele istotnych dla filozofii człowieka zagadnień, naświetla je w sposób prosty i jasny.

Z przedstawioną tutaj próbą interpretacji pewnych twierdzeń cybernetyki i wniosków wypływających z twierdzenia Gödla wiąże się zapewne całe mnóstwo zapytań, niedopowiedzeń i problemów pokrewnych.

Wymienię tu niektóre z nich tylko z imienia. Montaż kolejnych struktur odbywa się etapami. Można zaobserwować ich pewną hierarchię: struktura wyższa kieruje budową struktury niższej. Montaż najwyższy dokonuje się na płaszczyźnie wartości: jest wyborem danej konkretnej wartości ze zbioru wszelkich innych potencjalnie dostępnych danej osobie. Struktury niższe mogą być zastąpione przez maszyny.

Całe to rozumowanie implicite zakłada pewne kwantum wolności działania człowieka. Tworzonym przez „świadome ja” człowieka struk-

turom teoria informacji przypisuje matematycznie zdefiniowaną miarę: negentropię. Z drugiej strony można udowodnić, że jeżeli uznać działalność człowieka jako źródło negentropii to musi on posiadać w pewnym stopniu wolność wyboru. Istnieje zagadnienie wyboru działania prowadzącego do największego wzrostu negentropii — i jego humanistycznego znaczenia. Istnieje bardzo ważne zagadnienie termodynamicznych źródeł negentropii, która może wzrastać tylko na koszt uzyskiwanej przez układ energii swobodnej.

Istnieje wreszcie problem rozgraniczenia pomiędzy świadomym ograniczeniem wolności płynącym z wyboru celu i środków a ograniczeniem zdeterminowanym przez siły od nas niezależne. I wreszcie, *last but by no means least:* świadomy wybór jakiejś wartości wcale nie oznacza — również i w tej teorii montażów — jej automatycznej realizacji. Wiadomo z teorii informacji, że struktura sygnału może być zniszczona przez oddziaływanie z jakimś innym silniejszym sygnałem, lub — co jest znacznie częstszym losem wszystkich struktur — na skutek wzrostu entropii (przy braku dopływu energii swobodnej). Dawniej używało się tylko słów: kuszenie, depresja... Może teraz znajdziemy to samo tylko sformułowane precyzyjniej i ogólniej (lecz i niestety bardziej) abstrakcyjnie?

Ouspensky twierdził, że rozwój ludzkości odbywa się po spirali: po pewnym czasie wraca się do punktu wyjścia, tyle, że o jeden skok wyżej. Może i coś w tym jest.

J. Z. H.

ZAGADNIENIA SPOŁECZNE NA KATOLICKICH UNIWERSYTETACH I W INSTYTUTACH BADAWCZYCH

W Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym* w trakcie omawiania zagadnień podnoszenia kultury specjalny ustęp poświęcono konieczności stosowania w duszpasterstwie zdobyczy nauk świeckich a zwłaszcza psychologii i socjologii. Kończąc zaś rozważania o kulturze podkreślono, że „ci którzy w Seminariach i Uniwersytetach oddają się naukom teologicznym, niech starają się współpracować z ludźmi biegłymi w innych gałęziach wiedzy, zespalając z nimi swe siły i pomysły." (rozdz. II, p. 62) [1]

Jak wygląda w praktyce realizacja tych zaleceń? Poniżej zreferowano parę zrealizowanych już praktycznie form współpracy teologów i socjologów oraz programy odpowiednich studiów i kierunki badań.

---

[1] Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym.* „Znak", nr 148, 1966 r.

Najpełniej współpraca ta realizuje się na Uniwersytetach wyznaniowych, gdzie utworzono osobne specjalizacje poświęcone zagadnieniom społecznym. Np. Uniwersytet Katolicki w Paryżu posiada od 1923 r. Instytut Studiów Społecznych. Zadaniem jego jest zapewnienie słuchaczom w trakcie kursu, w zasadzie dwuletniego, dobrej znajomości metod obserwacji, eksperymentu i analizy w zakresie nauk społecznych; przyswojenie aparatury pojęciowej tych nauk i wreszcie przygotowanie ich do badań własnych oraz do działalności społecznej, apostolskiej i duszpasterskiej.[2, 3]

Podobny Instytut istnieje w Lyonie.[4]

Na podstawie dekretu Św. Kongregacji do spraw Seminariów i Studiów Uniwersyteckich z lipca 1955 r. utworzony został Instytut Nauk Społecznych przy Papieskim Uniwersytecie w Rzymie — Gregorianum, który ma służyć harmonijnemu rozwojowi nauk i badań społecznych oraz spekulatywnych, moralnych oraz mających za przedmiot objawienie.[5]

Wymienione placówki mają rozbudowany program wykładów w zakresie nauk społecznych. W wielu innych uniwersytetach studenci teologii lub filozofii katolickiej słuchają wykładów z zakresu nauk społecznych w stosunkowo małym wymiarze, ograniczonym do dyscyplin o charakterze normatywnym i zapoznają się tylko z aktualnym stanem nauki opartej o dokumenty Magisterium Kościoła lub ze wskazaniami socjotechniki, mającej zastosowanie w duszpasterstwie. Wymienić tu można przykładowo szereg uniwersytetów niemieckich. Np. Wydział Teologiczny w Trewirze na kierunku teologii systematycznej przewidywał w 1967 r. wykład o stosunku kościelnej nauki społeczno-socjalnej do neoliberalizmu i neosocjalizmu oraz wykład o aktualnych stosunkach wewnętrznych Republiki Federalnej poświęcony reformie prawa wyborczego oraz polityce planowania.[6] Podobne rozwiązania ograniczające się do analizy dokumentów soborowych i encyklik oraz wiążące naukę społeczną z teologią moralną lub duszpasterstwem praktycznym spotykamy w nowych programach Uniwersytetów w Monachium[7], Pader-

---

2 *Programme Doctrinal de la Faculté de Philosophie* publié par la Faculté de Philosophie de l'Université Catholique de Paris. 21 Rue d'Assas, Paris VI, 1930, s. 75.

3 Institut Catholique de Paris „Annuaire" 1967—1968. Livret de l'Etudiant Paris, s. 45, 46.

E. i O. Poulat *Le développement institutional des sciences religieuses en France*, „Archives de Sociologie des Religions" nr 21 VI—VIII, Paris 1968, s. 32.

4 Livret de l'Etudiant 1967—1968 Facultés Catholiques de Lyon, 25 et 29 Rue de Plat.

5 Pontificia Universitas Gregoriana Romae. Praelectiones in Institute Scientiarum Socialium, 1967—1968.

6 Theologische Fakultät Trier, 1967 Winter.

7 Ludwig-Maximilians-Universität München, 1967/68 Winter. Ruhr-Universität Bochum, Katholische Theologie, 1967/68 Winter.

born [8], Uniwersytetu J. Gutenberga w Mainz [9], Wyższej Szkole Katolickiej w Berlinie [10] itp.

Wyrazem głębszego zainteresowania Kościoła zagadnieniami społecznymi i socjologią obok organizacji odpowiednich specjalizacji lub wykładów na uniwersytetach jest również rozwój wyodrębnionych ośrodków badawczych, które na ogół nie zajmują się bezpośrednio dydaktyką. Najwięcej tego typu instytucji skupionych jest w Światowej Federacji Instytutów Badań Socjoreligijnych i Społecznych F.E.R.E.S. z centralą w Louvain (Belgia). Federacja powstała formalnie w 1958 r. i zrzesza dziś ponad czterdzieści placówek badawczych ze wszystkich części świata w tym dwie z Węgier i jedną z Jugosławii. Sekretarzem generalnym Federacji jest ksiądz Fr. Houtart. [11]

*

Merytoryczną stronę zagadnienia w postaci programów wykładów oraz kierunku badań przedstawiono niżej omawiając aktualny program Instytutu Nauk Społecznych Gregorianum, który jest szczególnie wszechstronnie rozbudowany oraz plan prac F. E. R. E. S., który ma szeroki, światowy zasięg ze względu na liczbę instytucji współpracujących.

Instytut Nauk Społecznych w Gregorianum, w bieżącym 1967/68 roku akademickim prowadzi kurs 3-letni. Pierwszy rok jest wspólny, a dwa następne dzielą się na trzy specjalizacje:

Sekcja A — Nauka i duszpasterstwo społeczne

Sekcja B — Postęp ekonomiczno-społeczny

Sekcja C — Socjologia.

Słuchacze, którzy ukończyli przed wstąpieniem do Instytutu przewidziane dla księży studia filozoficzne i teologiczne (can. 1365 *C.I.C.*) oraz zdali wszystkie egzaminy i przerobili ćwiczenia otrzymują licencjat a po napisaniu i obronie dysertacji tzw. laurea w zakresie nauk społecznych.

Przedmioty wykładane w Instytucie można podzielić na 7 grup.

I. Nauka i etyka społeczna. Podstawowym przedmiotem jest tu system nauki społecznej Kościoła, w ramach którego omawiane jest dostosowanie tej nauki do obecnego pluralistycznego świata. Dużo miejsca w wykładach zajmuje zagadnienie własności. Osobne wykłady poświęcone są ponadto encyklikom i konstytucjom o tematyce społecznej, etyce gospodarczej, politycznej, rodzinnej oraz teologii w zakresie tendencji i struktur współczesnego świata (znakom czasu).

II. Metodologia. Zaliczono tu statystykę, analizę historyczną w socjo-

---

[8] Theologische Fakultät Paderborn, 1967/68 Winter.

[9] Johannes Gutenberg Universität Mainz, 1967/68 Winter.

[10] Kirchliche Hochschule Berlin, Wintersemester 1967/68.

[11] La Fédération Internationale des Instituts de Recherches Socio-Religieuses et Sociales (F.E.R.E.S.) Louvain.

logii katolicyzmu i wprowadzenie do programowania na maszynach elektronowych.

III. Marksizm — uwzględniono tu osobny wykład materializmu dialektycznego oraz historycznego.

IV. Demografia i rodzina. Wykłady z tego zakresu obejmują analizę demograficzną i teorię demografii w ujęciu różnych szkół oraz socjologię rodziny. W ramach tej ostatniej omawiane są przemiany, zachodzące w rodzinie pod wpływem czynników gospodarczych, urbanizacji, zmian zawodów, pracy zawodowej kobiet i ruchliwości społecznej. Tu poruszane jest również zagadnienie płacy rodzinnej, wreszcie rozwodów.

V. Prawo i nauki polityczne. Wstęp do prawa, prawo państwowe, instytucje prawne i etyka międzynarodowa, ustawodawstwo pracy, polityka społeczna (ubezpieczenia).

VI. Ekonomia. Na bardzo rozbudowaną tematykę wykładów składają się następujące pozycje: Wstęp do makroekonomii, w ramach którego omawiane są zagadnienia planowania; wstęp do mikroekonomii, wstęp do rachunku ekonomicznego; historia gospodarczo-społeczna; analiza ekonomiczna, w ramach której omawiana jest m. in. teoria wartości i teoria koniunktur; teoria i praktyka skarbowa; międzynarodowe stosunki gospodarcze; teoria postępu gospodarczego; planowanie gospodarcze i kolektywizm; działalność komunalna i spółdzielczość; problemy współczesnego przedsiębiorstwa oraz teoria i polityka agrarna.

VII. Socjologia ma równie bogaty program jak ekonomia, na który składają się następujące wykłady:

Wstęp do socjologii ogólnej; metody i techniki badań społecznych; historia socjologii; współczesne teorie socjologiczne; psychologia społeczna; socjologia religii; socjologia zakonów; socjologia parafii; socjologia grupy; socjologia przemysłu; klasy społeczne; socjologia syndykalizmu; psychosocjologia religii; socjologia miasta; socjologia poglądów (*cognitionis*); socjologia postępu; antropologia społeczna; geografia i historia żywotności religijnej; wreszcie psychologia duszpasterska.

W r. 1967 kierunek socjologiczny na Gregorianum został wzmocniony przez dwóch znanych badaczy francuskich ojca A. Pin i W. Carrier.

Szeroko rozbudowana tematyka wykładów na tej uczelni nie oznacza dużego obciążenia studentów zajęciami obowiązkowymi. Ilość obowiązkowych zajęć na pierwszym roku (wykłady i ćwiczenia bez języków obcych) wynosi 18 godz. na pierwszym semestrze i 14 na drugim. W dwóch następnych latach zależnie od sekcji zajęcia obowiązkowe wynoszą od 6 do 16 godzin. Studentom pozostawiona jest duża swoboda wyboru interesujących ich przedmiotów. Słuchaczy obowiązuje ponadto egzamin z biernej znajomości dwóch języków obcych. Na wszystkich sekcjach przedmiotem ćwiczeń obowiązkowych jest życie religijne Rzymu w drugiej połowie XX wieku oraz badania społeczno-religijne w poszczególnych rejonach Włoch.

Program dydaktyczny Gregorianum obejmuje szczególnie duży wachlarz dyscyplin socjologicznych i ekonomicznych wykładanych na ogół w mniejszym zakresie na innych podobnych uczelniach katolickich. Wykładane na Gregorianum przedmioty w postaci poszczególnych gałęzi socjologii szczegółowej, ekonomik lub duszpasterstwa społecznego są gdzie indziej przypuszczalnie z braku odpowiednich sił zastępowane przez dyscypliny mające raczej uboczne znaczenie dla formowania specjalistów. Np. na Uniwersytecie Katolickim (Facultés Catholiques) w Lyonie studenci sekcji socjologicznej mają wykłady z filozofii Platona, filozofii Descartesa i Hume'a [4]. Podobnie jest w Instytucie Katolickim w Paryżu [2] i innych uczelniach.

Szeroko rozbudowana problematyka wykładów na tematy społeczne w uczelniach katolickich opiera się na ogół o badania prowadzone przez świeckie placówki badawcze, a poszczególne zagadnienia poddawane są analizie z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej.

Innym celom służą wspomniane wyżej wyznaniowe ośrodki badawcze, zajmujące się socjologią religii, których liczba szybko rośnie na całym świecie. Kierunki ich zainteresowań charakteryzuje przegląd prac podejmowanych przez placówki zrzeszone w F. E. R. E. S.

Wyliczymy niektóre dotyczące Europy: [11]

— Katolicyzm w Europie: Badania obejmują przegląd ogólny i sześć specjalnych monografii, dotyczących wybranych ciekawszych rejonów w niektórych krajach,

— Struktura instytucji zajmujących się katechizacją w krajach europejskich,

— Studia dotyczące seminariów i powołań w Europie.

Wśród zainteresowań badawczych omawianej organizacji na czoło wysuwane są cztery następujące zagadnienia:

1. Praktyki religijne. Istnieją w tym zakresie liczne badania szczegółowe, które jednak realizowane różnymi metodami nie zawsze pozwalają na zastosowanie ścisłych porównań statystycznych. Utrudnia to odpowiedź na pytanie, jakie społeczno-kulturalne cechy wiążą się ze zmniejszeniem lub zwiększeniem częstotliwości praktyk religijnych w różnych społeczeństwach. Federacja podejmuje wysiłki zmierzające do ujednolicenia tych metod i do tworzenia syntez. Najczęściej przedmiotem badań są praktyki jednorazowe typu chrzest, małżeństwo, pogrzeb; obowiązek mszy św. w niedzielę i eucharystia; rzadziej natomiast badana jest modlitwa, pielgrzymki i inne przejawy religijności.

2. Wierzenia. Stosowane są tu najczęściej metody badania opinii publicznej a pytania dotyczą stopniowania i siły przekonań religijnych oraz zgodności przekonań z doktryną Kościoła.

3. Postawy. W szczególności zmierza się tu do analizy postaw instytucji Kościoła i księży oraz badań motywacji praktyk religijnych.

4. Przynależność religijna, ateizm oraz zachowanie w dziedzinie politycznej, społecznej, życia rodzinnego, seksualnego itp. Szczególną uwagę poświęcono opracowaniu metod badawczych.

Organem Federacji jest periodyk: „Social Compass".

W tym krótkim szkicu trudno jest zajmować się tym, co na omawianym polu robią placówki badawcze w Polsce. Jedno wydaje się nie ulegać wątpliwości, że dostosowywanie pracy Kościoła katolickiego w Polsce do szybkich przemian społecznych i kulturalnych wymaga rozwoju badań oraz kształcenia znacznie większego zastępu ludzi, w szczególności księży, którzy byliby dobrze zapoznani z problematyką współczesnych przemian społecznych.

A. Ś.

L I S T Y D O R E D A K C J I

W związku z „Listem do Redakcji" księdza pułkownika mgr Henryka Weryńskiego, opublikowanym w „ZNAKU" 163—164 (styczeń—luty 1968) s. 258—259, miło mi jest powiadomić, że ze wszech miar słuszny postulat opracowania monografii o księdzu Walentym Gadowskim został już w dużym stopniu zrealizowany. Autorem tej monografii jest ksiądz docent dr Piotr Poręba. Monografia została przyjęta jako praca habilitacyjna przez Wydział Teologiczny KUL, przewód odbył się w zeszłym roku. Do chwili obecnej ukazały się w druku następujące części:

1. *Naukowe podstawy pedagogiki ks. W. Gadowskiego.* „Studia Warmińskie" I (1964) 409—467.
2. *Ks. Walenty Gadowski — wychowawca dzieci i młodzieży.* „Studia Warmińskie" III (1966) 365—422.
3. *Działalność ks. Walentego Gadowskiego na polu wychowania.* „Studia Warmińskie" IV (1967) 477—525.

Ostatni z powyższych artykułów omawia pracę księdza W. Gadowskiego jako krytyka, redaktora („Dwutygodnika Katechetycznego i Duszpasterskiego"), autora podręczników, organizatora ruchu katechetycznego, duszpasterza szkolnego, pioniera wychowawczej turystyki („Orla Perć" w Tatrach i „Sokola Perć" w Pieninach).

Ks. Julian Wojtkowski
Olsztyn

SOMMAIRE

CHRONIQUE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym 152 ■ Numery specjalne poświęcone problemom biblistyki 85/86, 125, 152
Ks. Józef Tischner: Jezus egzystencjalizmu 144
Michał Mazur: Victor Frankl i logoterapia 151 ■ Martin Buber i chasydyzm 153 ■ W człowieku spotkać Boga 166

ZNAK

MIESIĘCZNIK